

مفاهيم سياسة شرعية

تأليف
الأستاذ الدكتور
محمد أحمد علي مفتي

دار البشير
مؤسسة الرسالة

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
1418هـ - 1998م

رقم التصنيف: 269,1
المؤلف ومن هو في حكمه: محمد أحمد علي مفتي
عنوان الكتاب: مفاهيم سياسية شرعية
الموضوع الرئيسي: 1- الديانات
2- الإسلام - نظام سياسي
رقم الإيداع: (1997/8/1156)
بيانات النشر: عمان: دار البشير

• تم إعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية
رقم الإجازة للتسلسل لدى دائرة المطبوعات والنشر (1997/8/937)

مؤسسة الرسالة

للطباعة والنشر والتوزيع

مؤسسة الرسالة - بيروت - وطي المصيطبة - مبنى عبدالله سليت

تلفاكس: 815112 - 319039 - 603243 ص. ب: 7460 - برقياً: بيوشران

AL-Resalah Publishing House BEIRUT LEBANON-

TELF. FAX: 815112 - 319039 - 603243 - P.O.BOX: 117460

E - mail: Resalah@Cyberia.net. Ib البريد الإلكتروني:

دار البشير

مركز جوهرة القدس التجاري - العبدلي - هاتف: 659891/659892 - فاكس: 659892 -

تللكس: 23708 بشير - ص. ب: 183982/182077 - عمان 11118 الأردن

Dar Al-Bashir For Publishing & Distribution

Jerusalem Jewel Trade center Al-Abdali - Tel: 659891 - Fax:

(659893) - Tlx. (23708) Bashir - P.O. Box. (182077) - (183982)

- Amman 11118 Jordan

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

يبني النظام السياسي الإسلامي على مفاهيم سياسية شرعية لمعالجة الظاهرة السياسية في بعدها الداخلي والخارجي.

ومفاهيم الإسلام المعالجة للواقع السياسي للدولة تستمد جذورها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. وقد بنيت الدولة الإسلامية على مفاهيم شرعية وبقيت تحمل لواء الإسلام حتى ضعفت المفاهيم وزالت من نفوس أبناء الأمة فسهل الإجهاز عليها والقضاء عليها وتفتت أبناء الأمة الواحدة في كيانات متنازعة متناحرة يدعو بعضها إلى العلمانية، وآخر إلى الاشتراكية أو الرأسمالية، حتى اندثرت المفاهيم السياسية الشرعية المعالجة للواقع السياسي، وحلت محلها مفاهيم الغرب وأحاكمه.

وقد قام فريق من المشككين ينادون بأن الإسلام دعوة روحية محضة لا علاقة لها بالسياسة، أو أن السياسة ظاهرة دنيوية محضة لا علاقة لها بالحلال والحرام. وزعم "التوفيقيون" أن الإسلام لم يقدم نظاماً سياسياً تفصيلياً قائماً على مفاهيم الإسلام الشرعية، وجعلوا من هذا الادعاء حجة لاستيراد مفاهيم وأنظمة للحياة تناقض الشرع الإسلامي كالديمقراطية والعلمانية والرأسمالية والاشتراكية وغيرها.

من هنا تأتي أهمية إبراز مفاهيم الإسلام السياسية المستنبطة من الأدلة الشرعية والمعالجة للظاهرة السياسية علاجاً تفصيلياً دقيقاً.

فالإسلام لم يكتف في مجال السياسة بمجرد تعميمات نظرية، وإنما أتى بتفصيلات عملية عن الحكم والسلطة، والسلطان، والبيعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، وغيرها من المصطلحات السياسية الشرعية التي يدل وجودها على أن الإسلام غني بالفقه السياسي للدولة عنايته بجوانب الحياة التعبدية والأخلاقية.

ولبيان عظمة الإسلام وتميزه كنظام متكامل للحياة قمت بدراسة عددٍ من المفاهيم السياسية الشرعية، وقد قسمت الدراسة إلى ثلاثة فصول رئيسة يندرج تحتها مباحث تتعلق بها:-

الفصل الأول: نظام الحكم:

المبحث الأول: الإمامة.

المبحث الثاني: البيعة الشرعية.

المبحث الثالث: الشورى.

الفصل الثاني: الأمة وعلاقتها بالأمم الأخرى:

المبحث الأول: الأمة القومية والأمة الإسلامية.

المبحث الثاني: الجهاد في سبيل الله.

المبحث الثالث: العمليات الفدائية الاستشهادية.

الفصل الثالث: حقوق الأمة وواجباتها:

المبحث الأول: حق الأمة في الجنسية الرعوية.

المبحث الثاني: واجب الأمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الفصل الأول

المبحث الأول: الإمامة

المبحث الثاني: البيعة الشرعية

المبحث الثالث: الشورى

المبحث الأول

الإمامة

الإمامة والخلافة والإمارة العامة بمعنى واحد، ويقصد بها الرئاسة العامة على المسلمين جميعاً من أجل تطبيق أحكام الإسلام داخل الدولة، وحمل الإسلام إلى العالم، والخلافة هي النظام السياسي الشرعي فنظام الحكم الشرعي هو نظام الخلافة الذي ورد بشأنه العديد من الأدلة الشرعية.

قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} ¹، يقول القرطبي: "هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة يُسمع له ويطاع، لتجتمع به الكلمة، وتنفذ به أحكام الخليفة، ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة" ².

وقد استدل الشنقيطي بالآية السابقة على وجوب نصب إمام "تجتمع به الكلمة، وتنفذ به أحكام الله في أرضه" ³ وبين الطبري أن معنى قوله سبحانه وتعالى "خليفة" أي من يقوم بالأمر في الأرض بأحكام الله، أي أنه يحكم فيها بين الخلق بحكمه سبحانه وتعالى. ومن ثم ذكر الطبري أن تأويل الآية وفقاً لما رواه ابن مسعود وابن عباس هو "إني جاعل في الأرض خليفة مني يخلفني في الحكم بين خلقي، وذلك الخليفة هو آدم ومن قام مقامه في طاعة الله، والحكم بالعدل بين خلقه" ⁴. ولذلك فالآية الكريمة تدل على أن الإنسان مستخلف في الأرض من أجل عمارتها وسياستها وفقاً لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه. قال تعالى: {وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ} ⁵. ويذكر القرطبي أن معنى "خلائف" جمع خليفة ككرائم جمع كريمة. وكل من جاء بعد من مضى فهو خليفة. أي جعلكم خلفاً للأمم الماضية والقرون السالفة" ⁶. ولكن الخلفاء يذكرهم الله سبحانه وتعالى بأنهم مأمورون بتطبيق أحكامه وشرائعه في واقع الحياة، قال تعالى: {يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ

¹ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 30.

² أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المجلد الأول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ - 1993م، ص182).

³ محمد الأمين بن محمد المختار الجنكي الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الجزء الأول، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1408هـ - 1988م، ص50).

⁴ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الأول، (مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، د. ت، ص200).

⁵ القرآن الكريم، سورة الأنعام، آية 165.

⁶ القرطبي، مرجع سابق، المجلد الرابع، ص103.

يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ¹، يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى: { إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ } أي ملكناك لتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فتخلف من كان قبلك من الأنبياء والأئمة الصالحين²، وذلك بتطبيق الشرع الإسلامي والحكم {بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ}، أي بالعدل والإنصاف.

ويؤكد ابن كثير أن الآية الكريمة:

"...وصية من الله عز وجل لولاة الأمور، أن يحكموا بين الناس بالحق المنزل من عنده تبارك وتعالى، ولا يعدلوا عنه، فيضلون عن سبيل الله. وقد توعد تبارك وتعالى من ضل عن سبيله وتناسى يوم الحساب، بالوعيد الأكيد والعذاب الشديد. روى ابن أبي حاتم بسنده عن أبي زرعة - وكان قد قرأ الكتاب - أن الوليد بن عبد الملك قال له: أيجاسب الخليفة، فإنك قد قرأت الكتاب الأول وقرأت القرآن وفهمت؟ فقلت: يا أمير المؤمنين أقول؟ قال: قل في أمان الله، قلت: يا أمير المؤمنين أنت أكرم على الله أو داود عليه الصلاة والسلام؟ إن الله تعالى جمع له النبوة والخلافة ثم توعدده في كتابه"³.

ولذلك حذر الله سبحانه وتعالى داود عليه الصلاة والسلام من الحكم بغير الشرع بقوله: {وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ}، يقول الطبري "فيميل بك اتباعك هواك في قضائك على العدل والعمل بالحق عن طريق الله الذي جعله لأهل الإيمان فيه، فتكون من الهالكين بضلالك عن سبيل الله".

ثم بين الله سبحانه وتعالى نتائج الانحراف عن تطبيق أحكامه التي يقوم عليها نظام الخلافة الشرعي بقوله {إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ}، يقول الطبري في تفسيره "إن الذين يميلون عن سبيل الله، وذلك الحق الذي شرعه لعباده، وأمرهم بالعمل به فيجورون عنه في الدنيا، لهم في الآخرة يوم الحساب عذاب شديد على ضلالهم عن سبيل الله بما نسوا أمر الله... (أي) بما تركوا القضاء بالعدل، والعمل بطاعة الله..."⁴.

¹ القرآن الكريم، سورة ص، آية 26.

² القرطبي، مرجع سابق، المجلد الثامن، ص 124.

³ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، المجلد الثالث، (بيروت: دار القرآن الكريم، 1402 هـ - 1981 م، ص 201).

⁴ الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، الجزء الثالث والعشرون، ص 152.

وتتابع الآيات التي تؤكد الارتباط الوثيق بين نظام الخلافة الشرعي، وبين تطبيق الأحكام الشرعية التي تؤكد في مجملها أن الخلفاء مأمورون بالعمل من أجل تطبيق أحكام الإسلام في واقع الحياة قال تعالى: {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} ¹، ففي هذه الآية الكريمة وعد من الله لعباده المؤمنين الصالحين أن يجعل منهم خلفاء. وقد ذكر ابن كثير ذلك بقوله: "هذا وعد من الله تعالى لرسوله صلوات الله وسلامه عليه بأنه سيجعل أئمة خلفاء الأرض، أي أئمة الناس والولاة عليهم" ².

وبين الشنقيطي أن الآية الكريمة "تدل على أن طاعة الله بالإيمان به، والعمل الصالح، سبب للقوة والاستخلاف في الأرض ونفوذ الكلمة"، ثم بين أن من الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: {وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ} * {وَمُكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنَرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ} ³، وقوله تعالى: {عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ} ⁴ وتستمر الآيات الكريمة في الربط بين نظام الخلافة والاستخلاف والأحكام الشرعية، قال تعالى: {أَمَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ} ⁵. فالله سبحانه وتعالى يذكر الناس الذين جعلهم خلفاء الأرض أن شريعته هي التي يجب أن تحكم شئون الحياة فلا يصح أن يعبد الناس "الطاغوت" من البشر أو الأحكام الوضعية، ولذلك ذكر الله سبحانه وتعالى على جهة التوبيخ {أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ؟} "كأنه قال: أَمَعَ الله ويلكم إله؟!" ⁶، مما يدل على أن الخلافة مرتبطة بتطبيق أحكام الشرع في واقع الحياة والذي من خلاله يتحقق معنى العبودية لله، "فلا إله إلا الله" تعني: أن لا معبود بحق إلا الله لا الحكام ولا الأنظمة الوضعية ولا القوانين الجاهلية، ولا يتأتى تحقيق ذلك إلا بتطبيق نظام الخلافة في الأرض الذي نصت عليه الأدلة الشرعية.

ومما يؤكد الارتباط الحتمي بين نظام الخلافة الشرعي وتطبيق الأحكام الشرعية، قول رسول الله ﷺ "تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاصياً، فيكون ما شاء الله أن

¹ القرآن الكريم، سورة النور، آية 55.

² ابن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص 615.

³ القرآن الكريم، سورة القصص، آية 5.

⁴ القرآن الكريم، سورة الأعراف، آية 129، راجع الشنقيطي، مرجع سابق، الجزء السادس، ص 246.

⁵ القرآن الكريم، سورة النمل، آية 62.

⁶ القرطبي، مرجع سابق، المجلد السابع، ص 149.

تكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرياً، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت¹؛ فقد أشار رسول الله ρ في هذا الحديث إلى واقع السلطة السياسية في الدولة بقوله "ثم تكون خلافة على منهاج النبوة" وذلك يدل على أن الخلافة كنظام سياسي لا بد وأن تقوم على منهاج النبوة، أي على اتباع الشرع الإسلامي. أما إذا لم يكن الأمر كذلك فإن طبيعة السلطة السياسية تتغير من الخلافة الشرعية إلى "الملك العضوض" و"الملك الجبري" حيث يتحول الحكم إلى الطبيعة الاستبدادية التسلطية، لابتعاده عن "منهاج النبوة" وتطبيق الشرع في واقع الحياة.

وقد دفع الاهتمام بمعرفة طبيعة الحكم وموقع الحاكم في الدولة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يسأل عن نوعية حكمه وهو في دولة تحيط بها أنظمة استبدادية هرقلية وكسروية تتفشى فيها عبادة الفرد، حيث تعكس السلطة السياسية في الدولة رغبات الحاكم ونزواته، ويظهر الظلم فيها جلياً للعيان، فقد سأل عمر رضي الله عنه سلمان الفارسي رضي الله عنه "أملك أنا أم خليفة؟" فأجابه سلمان بكلمة حق بقوله: "إن أنت جيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة"².

وفي دراسته لظاهرة الحكم تناول ابن خلدون أشكال السلطة السياسية التي قسمها إلى ثلاثة أقسام: "الملك الطبيعي" الذي يتمثل في "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"، و"الملك السياسي" و"هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"، ونظام الخلافة الشرعي القائم على "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"³، وبناء عليه، فنظام الخلافة الشرعي هو النظام الوحيد القائم على حفظ الدين، وسياسة الدنيا وفقاً لأحكام الشرع الإسلامي.

¹ رواه أحمد، راجع محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995م، المجلد الأول، القسم الأول، حديث رقم 5، ص 34.

² محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، الجزء الثاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ - 1987م، ص 571.

³ عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبدالواحد وافي، الجزء الثاني، (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1401هـ - 1981م، ص 578.

كما استعرض الماوردي قواعد بناء الحكم في الدولة وهي "تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة" ثم بين أن "تأسيس الدين" أي إقامة الدولة على الشرع هو "أثبتها قاعدة، وأدومها مدة، وأخلصها طاعة"، ثم بين أن تحول السلطة السياسية من تأسيس الدين إلى غيره يحصل من أسباب ثلاثة: أحدها "أن يخرج الملك من منصب الدين حتى يتولى عليه غير أهله، ويظهر منه خلاف عقده، فتتفر منه النفوس إن لان، وتعانده إن خشن، تعصيه القلوب وإن أطاعته الأجساد، فيتطلب الناس للخلاص منه أسباباً، ويفتحون للوثوب عليه أبواباً، يستسهلون فيها بذل النفوس والأموال حفظاً لدينهم، فيصير ملكه غرضة للطالب...

أما السبب الثاني فهو "أن يكون الملك ممن قد استهان بالدين [وهون] أهله، فأهمل أحكامه، وطمس أعلامه، حتى لا تؤدي فروضه، وتوفى حقوقه، إما لضعف عزمه في الدين، أو لانهماك في اللذات... أما السبب الثالث "أن يكون الملك ممن قد أحدث بدعة في الدين شنعة واختار فيه أقوالاً بشعة، يفضي استمرارها إلى تبديله، ويقول إلى تغييره وتعطيله، فتأبى نفوس الناس بغير دين قد صح لهم معتقده، واستقرت في القلوب أصوله وقواعده، فيصير دينه مرفوضاً، وملكه منقوضاً"¹.

يتضح مما تقدم أن قيام الدولة على قواعد الشرع يجعل نظامها نظام الحكم الشرعي الذي أشارت إليه الآيات الكريمة السابقة، وحديث رسول الله ﷺ المعالجة لقاعدة "خلافة النبوة"، ولتغيير السلطان في الدولة من خلافة راشدة إلى نظام الاستبداد السياسي، وقد فصل الماوردي الحالات التي يتغير بها واقع السلطة السياسية من الحكم بالشرع إلى غيره من أشكال السلطة السياسية التي توضح التلازم بين الدين والحكم الشرعي أي الخلافة، والتي تبين أن ترك الأحكام الشرعية يؤدي إلى تفويض دعائم السلطة السياسية الشرعية، ويؤدي إلى قيام سلطة سياسية مكانها قائمة على المال والشهوة أو القوة المجردة.

وقد بين رسول الله ﷺ أن خلافة النبوة لا تكون إلا عند قيام الخلفاء بتطبيق الأحكام الشرعية كاملة في واقع الحياة ولذلك جاء عنه ﷺ قوله "خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله الملك، أو ملكه، من يشاء"².

¹ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، (بيروت: دار العلوم العربية للطباعة والنشر، 1987م، ص 202، 204.

² صحيح سنن أبي داود، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الجزء الثالث (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1409هـ - 1989م، ص 879.

وعن سعيد بن جهمان قال، حدثني سفينة قال: قال رسول الله ﷺ "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك". ثم قال سفينة: "أمسك عليك خلافة أبي بكر، ثم قال: وخلافة عمر، وخلافة عثمان، ثم قال: أمسك خلافة علي فوجدناها: ثلاثين سنة. قال سعيد فقلت له: إن بني أمية يزعمون: أن الخلافة فيهم، قال: كذب بنو الزرقا، بل هم ملوك من شر الملوك"¹.

وقد وردت الأحاديث السابقة منه ﷺ على وجه الإخبار عما سيؤول إليه حال الحكم وتحول السلطان من الالتزام بالشرع الإسلامي إلى الحكم المجرد المستند إلى القوة المجردة، ويمكن في هذا الإطار فهم الأحاديث الشريفة التي تناولت موضوع الحكم لقريش، فقد جاء عنه ﷺ قوله: "الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم"²، وقد جاء عنه ﷺ قوله: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان"³، وقد وردت في رواية البخاري "ما بقي منهم اثنان"، وجاء عنه ﷺ قوله: "إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه، ما أقاموا الدين"⁴.

وقد ورد في حديث أبي بكر الصديق في سقيفة بني ساعدة قوله: "وإن هذا الأمر في قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره"، وقد تضمنت الأحاديث السابقة عدة أمور منها: أولاً: "وعيدهم باللعن إذا لم يحافظوا على المأمور به" فقد جاء عنه ﷺ قوله: "الأمراء من قريش ما فعلوا ثلاثاً... ما حكموا فعدلوا.... فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله".

ثانياً: "وعيدهم بأن يسلط عليهم من يبالغ في أذيتهم" فقد روى أحمد عنه ﷺ قوله: "يا معشر قريش إنكم أهل هذا الأمر ما لم تحدثوا، فإذا غيرتم بعث الله عليكم من يلحاكم كما يلحي القضيبي".

ثالثاً: "الإذن في القيام عليهم وقتالهم، والإيذان بخروج الأمر عنهم"، فقد جاء عنه ﷺ قوله: "استقيموا لقريش ما استقاموا لكم، فإن لم يستقيموا فضعوا سيوفكم على عواتقكم فأبيدوا حقراءهم، فإن لم تفعلوا فكونوا زراعين أشقياء"، كما أخرج أحمد عنه ﷺ قوله: "كان هذا الأمر في حمير، فنزعه الله منهم، وصيره في قريش وسيعود إليهم"⁵.

¹ صحيح سنن الترمذي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الجزء الثاني (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1408هـ - 1988م، ص245).

² صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، الجزء الثاني، (بيروت: دار الفكر، 1403هـ - 1983م، ص199).

³ المرجع السابق، الجزء الثاني عشر، ص201.

⁴ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، المجلد الثالث عشر، (بيروت: دار الفكر، د. ت، ص114).

⁵ راجع تفصيل ذلك في المرجع السابق نفسه، ص116.

وهذا شاهد قوي لحديث رسول الله ﷺ الذي قال فيه: "لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان فيسوق الناس بعصاه"¹.

ومن ثم يكون:

"مفهوم حديث معاوية ما أقاموا الدين أنهم إذا لم يقيموا الدين خرج الأمر عنهم. ويؤخذ من بقية الأحاديث أن خروجه عنهم إنما يقع بعد إيقاع ما هددوا به من اللعن أولاً وهو الموجب للخذلان وفساد التدبير، وقد وقع ذلك في صدر الدولة العباسية، ثم بالتهديد بتسليط من يؤذيهم عليهم، ووجد ذلك بغلبة مواليهم بحيث صاروا معهم كالصبي المحجور عليه، يقتنع بلذاته ويباشر الأمور غيره، ثم اشتد الخطب فغلب عليهم الديلم، فضايقوهم في كل شيء حتى لم يبق للخليفة إلا الخطبة، واقتسم المتغلبون الممالك في جميع الأقاليم، ثم طرأ عليهم طائفة بعد طائفة حتى انتزع الأمر منهم في جميع الأقطار، ولم يبق للخليفة إلا مجرد الاسم في بعض الأمصار"².

وقد ذكر الألباني في تعليقه على قوله "... فإنكم أهل هذا الأمر ما لم تعصوا الله..." ما نصه: "وهذا الحديث علم من أعلام نبوته ﷺ، فقد استمرت الخلافة في قريش عدة قرون، ثم دالت دولتهم، بعضياهم لربهم، واتباعهم لأهوائهم، فسلط الله عليهم من الأعاجم من أخذ الحكم من أيديهم، وذل المسلمون من بعدهم، إلا ما شاء الله. ولذلك فعلى المسلمين إذا كانوا صادقين في سعيهم لإعادة الدولة الإسلامية أن يتوبوا إلى ربهم، ويرجعوا إلى دينهم، ويتبعوا أحكام شريعتهم..."³.

ومما يدل كذلك، على أن الخلافة كنظام شرعي مرتبطة بتطبيق الأحكام الشرعية في الدولة قوله ﷺ: "هلكة أمتي على يدي غلظة من قريش"، فقال مروان: "لعنة الله عليهم غلظة، فقال أبو هريرة لو شئت أن أقول بني فلان بني فلان لفعلت"، ويتضح معنى الهلاك من الحديث الآخر الذي رواه أبو هريرة مرفوعاً وهو قوله ﷺ: "أعوذ بالله من إمارة الصبيان، قالوا وما إمارة الصبيان؟ قال: إن أطعتموهم هلكتم، أي في دينكم، وإن عصيتموهم أهلكوكم" أي في دنياكم بإزهاق النفس أو بإذهاب المال أو بهما. وقد روى ابن أبي شيبة "أن أبا هريرة كان يمشي في السوق ويقول: "اللهم لا تدركني سنة ستين ولا إمارة الصبيان".

¹ المرجع السابق نفسه، ص 76.

² المرجع السابق نفسه، ص 117.

³ محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مرجع سابق، المجلد الرابع، ص 96 - 70.

"وفي هذا إشارة إلى أن أول الأغلمة كان في سنة ستين وهو كذلك، فإن يزيد بن معاوية استخلف فيها وبقي إلى سنة أربع وستين فمات، ثم ولي ولده معاوية ومات بعد أشهر"¹.

يستدل من هذه الأحاديث على أن بقاء الحكم في يد قريش مرتبط بإقامة الأحكام الشرعية في الدولة، ولذلك فقد أدى الانحراف في تطبيق أحكام الإسلام إلى خروج الخلافة من قريش إلى غيرهم، كما أدى كذلك إلى تغير طبيعة السلطة السياسية من خلافة راشدة على منهاج النبوة إلى حكم يغلب عليه الاستبداد السياسي.

ولذلك فالآيات والأحاديث السابقة تبين أن النظام السياسي الشرعي هو نظام الخلافة المرتبط بتطبيق الإسلام في الدولة، وأن الانحراف عن تطبيق الأحكام، يجعل السلطة السياسية تتحول من خلافة إلى ملك مجرد وحكم استبدادي، كما يمكن القول أيضاً أنه حين ترد كلمة "خلافة" أو "استخلاف" في الآيات والأحاديث فإنها ترتبط بنظام الإسلام السياسي، حيث لم يرد عنه ρ أي حديث صحيح يصرح فيه بلفظ خلفاء ظلمة، أو خلافة ظالمة أو فاسدة، مما يعني أن مقصود الخلافة إقامة أحكام الدين، وأن عدم إقامتها يخرج النظام عن طبيعته، ويحوّله إلى نظام آخر غير نظام الخلافة الشرعي.

¹ فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص 9 - 10.

المبحث الثاني

البيعة الشرعية

البيعة الشرعية هي الطريقة الوحيدة لتولي منصب الخلافة في الدولة الشرعية، فلا يملك أحد تولي منصب رئيس الدولة الإسلامية إلا بالبيعة. وقد عرف العلماء والفقهاء البيعة، فذكر القلقشندي أن البيعة هي "المعاقدة والمعاهدة"¹ وبين القاضي عبد الجبار أن عقد البيعة يعني "الرضا والانقياد وإظهار ذلك"² فهي وسيلة للتعبير عن الرضا، وأكد ابن خلدون أن البيعة إبرام العقد وإعطاء العهد وعرفها بأنها "العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه"³، يتضح من تعريف ابن خلدون أن البيعة الشرعية تشتمل على عقد حقيقي يتعهد فيه الحاكم بأن يحكم بالشرع الإسلامي، وتتعهد الأمة في مقابل ذلك بطاعته بالمعروف.

والبيعة حق من الحقوق السياسية الأساسية للأمة، وحين أوجب الشرع على الأمة أن تنصب إماماً بين لها أن طريقة نصب الإمام تكون بالبيعة الشرعية. وقد ورد العديد من الأدلة الشرعية المبينة للبيعة كحق سياسي معبر عن سلطان الأمة في دولة الخلافة. قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ}⁴ وقال تعالى: {لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ}⁵ وبين سبحانه وتعالى حق المرأة السياسي في البيعة بقوله عز وجل: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِفْنَ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}⁶.

وقد وردت في السنة النبوية المطهرة العديد من الأحاديث التي تدل على وجوب البيعة الشرعية قال رسول الله ﷺ: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"⁷، فهذا الحديث يدل على وجوب البيعة الشرعية للإمام الشرعي، فهو من ناحية مرتبط بالحاكم الشرعي وليس المقصود منه وجوب مبايعة حاكم الدولة التي

¹ أحمد بن عبد الله القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، الجزء التاسع، (القاهرة: مطابع كومستامتسوماس وشركاه، د. ت، ص 273).

² القاضي أبي الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق عبد الحليم محمود، سليمان دنيا، الجزء العشرون، القسم الأول، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت، ص 251).

³ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 608 - 609.

⁴ القرآن الكريم، سورة الفتح، آية 10.

⁵ القرآن الكريم، سورة الفتح، آية 18.

⁶ القرآن الكريم، سورة الممتحنة، آية 12.

⁷ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص 240.

يقيم فيها المرء أو التي ينتمي إليها، سواء حكمت بالشرع أو بغيره من القوانين الوضعية، وسواء كان الحاكم فاسقاً أو ظالماً أو كافراً، وسواء قامت على مفاهيم العلمانية أو الوطنية أو القومية أو الديمقراطية أو الاشتراكية، أو غيرها من المفاهيم غير الإسلامية، إنما المقصود من الحديث:

"أنه إذا كان هناك إمام شرعي، توفرت فيه شروط صحة البيعة، وانتفت نواقضها، فإنه يجب على المسلم أن يبادر إلى البيعة إذا كان من أهل الحل والعقد، أو طلبت منه، ولا يجوز له أن يبيت ولا يراه إماماً، أما إذا لم تكن شروط صحة البيعة متوفرة في هذا الحاكم، فليس عليه واجب البيعة، بل عليه أن يسعى لإيجاد الإمام الشرعي حسب طاقته ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها"¹.

كما يتضمن الحديث، من ناحية أخرى، بياناً بأن الامتناع عن المبايعة للإمام الشرعي معصية، لأن ترك البيعة يجعل المرء يموت ميتة جاهلية تحكمها الفوضى، قال النووي في شرح قوله p (مات ميتة جاهلية) أي أنه مات "على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم"²، وذكر ابن حجر أن حالة موت هؤلاء "كموت أهل الجاهلية على ضلال...، وليس المراد أنه يموت كافراً بل يموت عاصياً"³.

وقد ورد العديد من الأحاديث الدالة على أن البيعة حق سياسي مظهر لسلطان الأمة، عن عبادة بن الوليد بن عبادة عن أبيه عن جده قال "بايعنا رسول الله p على السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم"⁴.

وعن عبادة بن الصامت قال دعانا رسول الله p فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا: "أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"⁵.

ومما يدل على حق الأمة السياسي في البيعة أن رسول الله p بايع الأنصار في العقبة الأولى والثانية بيعة سياسية، عن عبادة بن الصامت، قال: "كنت فيمن حضر العقبة الأولى وكنا اثني عشر رجلاً، فبايعنا

¹ عبدالله بن عمر بن سليمان الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1407هـ - 1987م، ص 213، 214.

² صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص 238.

³ فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص 7.

⁴ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص 228.

⁵ المرجع السابق نفسه، ص 228.

رسول الله ﷺ على بيعة النساء، وذلك قبل أن تفترض الحرب، على أن لا نشرك بالله شيئاً، ولا نسرق، ولا نزني، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان نفتريه من بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف¹، وفي بيعة العقبة الثانية قال رسول الله ﷺ للأَنْصار أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم. قال: فأخذ البراء بن معرور بيده، ثم قال: نعم، والذي بعثك بالحق (نبياً)، لنمنعك مما تمنع منه أُرُونا، فبايعنا يا رسول الله، فنحن والله أبناء الحروب، وأهل الحلقة، ورثناها كابراً (عن كابر) قال: فاعترض القول، والبراء يكلم رسول الله ﷺ، أبو الهيثم بن التيهان، فقال: يا رسول الله، إن بيننا وبين الرجال حبلاً، وإننا لقاطعوها - يعني اليهود، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك، ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟ قال: "فتبسم رسول الله ﷺ، ثم قال: بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتهم، وأسلم من سالمتم"².

وعن عبدالله بن عمر قال كنا نبايع رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، يقول لنا: فيما استطعت³، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: كانت المؤمنات إذا هاجرن إلى رسول الله ﷺ يمتحنهن بقول الله عز وجل: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ...}، قالت عائشة: فمن أقر بهذا من المؤمنات فقد أقر بالحنّة وكان رسول الله ﷺ إذا أقرن بذلك من قولهن قال لهن رسول الله ﷺ انطلقن قد بايعتكن⁴.

وعن أم عطية رضي الله عنها قالت "بايعنا رسول الله ﷺ فقرأ علينا: {أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا} ونهانا عن النياحة، فقبضت امرأة منا يدها فقالت: فلانة أسعدتني وأنا أريد أن أجزيها، فلم يقل شيئاً فذهبت ثم رجعت..."⁵، وعن أمية بنت رقيقة قالت بايعنا رسول الله ﷺ في نسوة، فقال لنا: "فيما استطعتن وأطقتن"⁶؛ فالبيعة الشرعية حق سياسي كفله الشرع الإسلامي للمرأة كما كفله للرجل ومن ثم فلا يجوز للدولة الافتئات على حق المرأة في انتخاب رئيس الدولة الإسلامية لأن منع المرأة من ممارسة حقها في البيعة سواءً عملياً أو بالنص عنه يعد مخالفة صريحة للقرآن الكريم والسنة النبوية. وبمقارنة هذا الحق السياسي للمرأة نجد أن الدول

¹ ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، القسم الأول، الجزأين: الأول والثاني، (مكان النشر غير معروف، مؤسسة علوم القرآن، د. ت، ص 433).

² المرجع السابق نفسه، ص 442 - 443.

³ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص 11.

⁴ المرجع السابق نفسه، ص 10.

⁵ فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص 203 - 204.

⁶ صحيح سنن النسائي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الجزء الثالث (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1408هـ - 1988م، ص 878).

الغربية لم تظهر فيها محاولة منح المرأة حق التصويت إلا في عام 1869م في ولاية وايومنغ الأمريكية، وفي استراليا عام 1901م، وفي الدنمارك 1915م، وفي بريطانيا 1918م، ولم تعط المرأة حق الاقتراع في سويسرا إلا عام 1971م¹.

كما تدل الأحاديث المعالجة لوجوب الوفاء بالبيعة للإمام وتحريم نكث البيعة، على أن البيعة حق سياسي للأمة، واجب عليها القيام بها والوفاء بها، قال رسول الله ﷺ "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم"².

وقال رسول الله ﷺ "ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه الآخر"³. وقال رسول الله ﷺ "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه"⁴، وقال رسول الله ﷺ "إذا بويع لخيفتين فاقتلوا الآخر منهما"⁵، تدل الأحاديث السابقة على وجوب الوفاء بالبيعة التي هي حق سياسي للأمة جميعها وتدل كذلك على أن البيعة لإمام واحد مما يؤكد "وحدة الدولة الإسلامية" التي لا تعترف على حدود مصطنعة تفصل بين أقاليم دار الإسلام، كما يدل تحريم الشرع الإسلامي لنكث البيعة على أن البيعة للأمة، فهي حق مشروع لها قال رسول الله ﷺ "ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم (ومنهم) رجل بايع إماماً، لا يبايعه إلا لدنيا فإن أعطاه منها وفى له، وإن لم يعطه منها لم يف له"⁶. وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ فأصابه وعك، فقال: أقلني بيعتي فأبي، ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي فأبي، فخرج، فقال رسول الله ﷺ: "المدينة كالكير: تنفي خبثها وتنصع طيبها"⁷.

¹ إسماعيل غزال، القانون الدستوري والنظم السياسية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1406هـ - 1987م، ص111.

² صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص231، و(فوا: فعل أمر من الفعل: واثى، يعني، ف.).

³ المرجع السابق نفسه، ص233.

⁴ المرجع السابق نفسه، ص242.

⁵ المرجع السابق نفسه، ص242.

⁶ صحيح سنن ابن ماجه، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المجلد الثاني، (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1408هـ - 1988، ص144.

⁷ فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص200.

كما تبين أحاديث البيعة أنها مفروضة لإقامة أحكام الإسلام في الدولة فهي ليست انتخاباً لإقامة أي حاكم، بل هي بيعة شرعية مرتبطة بتطبيق أحكام الشرع، وتوكيد حق الطاعة للإمام الشرعي مرتبط بإقامته لأحكام الإسلام. عن مجاشع بن مسعود السلمي قال جئت بأخي معبد إلى رسول الله ﷺ بعد الفتح فقلت: يا رسول الله بايعه على الهجرة. قال: "قد مضت الهجرة بأهلها" قلت: فبأي شيء تبايعه. قال: "على الإسلام والجهاد والخير"¹. وعن جابر بن عبد الله قال: "بايعت رسول الله ﷺ على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم"².

وقد أكد العلماء والفقهاء أن إمامة الحاكم "لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار"³؛ فإذا كانت الخلافة الشرعية عقد مرضاة واختيار، فلا بد فيها من رضا من يبايع ليتولاها، ومن رضا المبايعين له عن توليه السلطة نيابة عنهم، فالخلافة عقد مبني على القبول والإيجاب. وقد ذكر الماوردي أن الإمام "إن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها، لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاة واختيار"⁴، وأكد القاضي عبد الجبار المعنى نفسه بقوله: "أنه لا بد من قبول الإمام للعقد... [فهو] أعرف بنفسه وبباطنه منهم، فربما علم ما يقتضي تحريم دخوله في الإمامة، وربما علم خلافه، فلا بد من اعتبار الرضا والقبول فيه، ولأن الولايات أجمع، لا بد فيها من الاختيار، فكذلك القول في الإمامة"⁵.

كما بين البغدادي "أن طريق عقد الإمامة للإمام في هذه الأمة الاختيار بالاجتهاد"⁶. وأكد ابن قدامة حق الأمة في الاختيار بقوله: "من اتفق المسلمون على إمامته وبيعته ثبتت إمامته ووجبت معونته"⁷، وأشار الباقلاني إلى أن الإمامة "ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار، وفي فساد النص دليل ثبوت الاختيار"⁸. وبين التفتازاني أن الإمامة "ثبتت عند أهل السنة والجماعة بالبيعة الشرعية والاختيار لبطلان القول بالنص على إمام بعينه"⁹، وأشار البغدادي إلى الاختلاف في طريق ثبوت الإمامة بين النص والاختيار ثم قال:

¹ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص7.

² فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الأول، ص137.

³ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ - 1985م، ص9.

⁴ المرجع السابق، ص8.

⁵ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، مرجع سابق الجزء العشرون، القسم الأول، ص270.

⁶ عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت: دار المعرفة د. ت، ص349.

⁷ موفق الدين ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، الجزء العاشر، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1403هـ - 1983م، ص52.

⁸ الخلافة وشروط الزعامة عند أهل السنة والجماعة، إعداد وتحقيق، يوسف آيش، (بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، 1990م، ص59.

⁹ مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الجزء الخامس (بيروت: عالم الكتب، 1409هـ - 1989م، ص252.

".. فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة، باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها وكان جائزاً ثبوتها بالنص، غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه، فصارت الأمة فيها إلى الاختيار"¹.

وأثبت الجويني أن الإمامة بالاختيار بقوله: "اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب وتباين المطالب، على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص أو الاختيار، وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص، فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار، وإن أردنا أن نعتمد إثبات الاختيار، من غير التفاف إلى إبطال مذاهب مدعي النصوص، أسندناه إلى الإجماع قائلين: إن الخلفاء الراشدين انقضت أيامهم، وتصرفت نُوبُهُمْ، وانسحبت على قمم المسلمين طاعتهم، وكان مستند أمورهم صفقة البيعة"².

يتضح مما سبق أن عقد الإمامة مرتبط بالاختيار الذي يمثل رضا الأمة عمن يتولى هذا المنصب. ولذلك، لا يجوز أن يسمى الحاكم خليفة إلا إذا ولاء المسلمون الخلافة وعقدوا له بيعة شرعية صحيحة. ومن ثم فلاستيلاء على الحكم بالقوة المادية يعد أخذاً للحكم بغير بيعة شرعية، ولا تتوفر فيه المشورة للمسلمين ولا يتحقق فيه الرضا والاختيار، وقد جاء عن عمر رضي الله عنه قوله: "من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي يبايعه تغرة أن يقتلا"³؛ فاليبيعة حق للمسلمين وبها يصير الخليفة خليفة فلا بد من الرجوع إلى الأمة وأخذ رأيها في هذا الشأن. وقد أكد الشيخ عبدالعزيز البدري أن: "استعمال القوة المادية في تولي الحكم، وفرض شخص معين نفسه على الأمة، وهي لا تريده ولا ترضاه حاكماً عليها، فهذا لا يجوز شرعاً ولا يقره الإسلام، ولو أن هذا الشخص أعلن أنه يطبق الإسلام ويرعى الأمة على أساسه، إذ الأمة هي صاحبة السلطان، ولها الحق كل الحق، أن تختار شخصاً معيناً ليكون نائباً عنها في الحكم وتولي السلطان"⁴.

وقد أكد محمد أسد حق الأمة في اختيار حكامها بقوله: "لكي تتحقق أهداف الشريعة الإسلامية فإن رئاسة الدولة لا بد وأن تأتي عن طريق الانتخاب، إن تولي السلطة عن غير طريق الانتخاب يجعل طاعة

¹ عبدالقادر البغدادي، أصول الدين، نقلاً عن الخلافة وشروط الزعامة، مرجع سابق، ص 73.

² الإمام أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني، الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق الدكتور عبدالعزيز الديب، (قطر: مطابع الدوحة، 1400 هـ، ص 54 - 55).

³ فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثاني عشر، ص 145.

⁴ عبدالعزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكام، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1400 هـ - 1980 م، ص 21).

الأمة غير ملزمة، حتى لو كان المطالب بهذا الحق مسلماً، ذلك بأن هذا الأسلوب في الوصول إلى منصة الحكم، إن هو إلا لون من ألوان فرض السلطة على المسلمين من خارج جماعتهم¹.

نستدل من أحاديث البيعة وأقوال الفقهاء والعلماء، أن هناك في نظام الإسلام السياسي قاعدة شرعية ثابتة تتمثل في ضرورة تحقق اختيار الإمام ذي الأهلية المستوفي للشروط الشرعية، برضا أكثرية الأمة، فالشرع الإسلامي جعل السلطان للأمة، وجعل البيعة الشرعية من مظاهر السلطان، وأكد أنها حق للأمة كلها رجالاً ونساء، ولم يرد نص يجعل أصحاب الحق في اختيار الإمام أشخاصاً معينين كأهل الحل والعقد مثلاً أو غيرهم، لأن هذا حق عام للمسلمين.

ولكن ليس شرطاً أن يقوم كل مسلم بمباشرة هذا الحق في الدولة الإسلامية فالقيام بواجب البيعة الشرعية لإقامة نظام الخلافة الشرعي واجب كفائي، أي فرض كفاية على الأمة. فالشرع الإسلامي ضمن للأمة حقها في مبايعة الإمام، وترك أسلوب البيعة غير مقيد، فالأساليب التي يمكن التوصل بها إلى تنفيذ الحكم الشرعي، المتمثل في القاعدة الشرعية لنصب الإمام الشرعي وهي البيعة قد تتنوع وتتغير بتغير الزمان والمكان، ولذلك حرص الشرع الإسلامي على تأكيد ضرورة حصول الرضا، والتمكين من البيعة للمسلمين، وجعل لهم حق اختيار الأسلوب الأمثل أو الوسيلة التي يرونها مناسبة لتحقيق رضا الناس عمن يلي أمرهم، لتحقيق شرعية السلطة. ويمكن القول: إن هناك عدة أساليب يمكن الأخذ بأحدها كوسيلة لاختيار الحاكم عند وجود دولة إسلامية قائمة، ويراد فيها البحث في انتقال السلطة السياسية.

الحالة الأولى:

وتتمثل في قيام أهل الحل والعقد من المسلمين باختيار الشخص المؤهل، لتولي منصب الخلافة وبيعته بيعة انعقاد، وذلك بشرط أن يعلم من واقع الحال في الدولة الإسلامية رضا الأمة عن ذلك بأن يكون أهل الحل والعقد موضع ثقتهما، أو ممن يمثلون جمهور المسلمين. ولذلك قرر الفقهاء أن بيعته الإمام تتم من قبل أهل الحل والعقد الذين يتحقق رضا المسلمين عن عملهم، فقد بين القلقشندي أن لصحة عقد البيعة شروطاً وذكر منها: "أن تجتمع في المأخوذ له البيعة شروط الإمامة"، و"أن يكون المتولي لعقد البيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وسائر وجوه الناس"²، وبين القاضي عبد الجبار صفة العاقدین بأن "يكونوا من أهل الستر والدين، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح، وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح

¹ محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي، (بيروت: دار العلم للملايين 1983م، ص 77.

² أحمد بن عبد الله القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، الجزء الأول، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1964م، ص 39، 42.

للإمامة، وبين من لا يصلح لها"¹، وذكر الماوردي أن لأهل الاختيار شروطاً هي: أولاً: العدل: وثانياً: العلم الذي يؤدي إلى "معرفة من يستحق الإمامة"، وثالثاً: توفر الرأي والحكم المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف"²، فالعبرة في أهل الاختيار أن يكونوا من قيادات الأمة ذات التأثير الجماهيري الواسع، أو من في حكمهم، ممن يمتازون بالقدرة على معرفة المؤهلين لتولي المنصب من بين المرشحين للخلافة، مما يقتضي كونهم من أهل الخبرة والتجربة والمعرفة بالرجال وأحوالهم في الدولة، حتى يتمكنوا من اختيار الأصلح للعمل السياسي الرئيس وهو رئاسة الدولة. وفي ذلك يقول الماوردي: "فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته"³، وهذا يدل على أن عقد البيعة من قبل أهل الاختيار للإمام مقرون برضا الناس وإسراعهم لإقرار ما قامت به الهيئة الانتخابية.

وقيام أهل الحل والعقد بعقد البيعة للإمام لا يعني أن بها يتحقق نصب الخليفة، بل هي إمارة تدل على تحقق الرضا من المسلمين بهذا الإجراء المتبع في نصب الخليفة، وذلك لأن أهل الحل والعقد كانوا بمثابة ممثلي الأمة، كما حصل في سقيفة بني ساعدة من نقاش حول من يكون عليهم خليفة وقيامهم بعد ذلك ببيعة أبي بكر رضي الله عنه وفي اليوم التالي اجتمع الناس في المسجد وبايع الناس أبا بكر للبيعة العامة بعد بيعة السقيفة، وبهذه البيعة العامة المتمثلة في موافقة أغلبية الأمة صار أبو بكر خليفة للمسلمين⁴. يقول ابن تيمية يرحمه الله مؤكداً ضرورة حصول رضا الناس بممارستهم لحقهم في البيعة الشرعية: "ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصير إمام بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة، ولهذا لم يغير تخلف سعد بن عباد، لأن ذلك (لا) يقدح في مقصود الولاية، لأن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك..."

وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصير إماماً⁵.

¹ القاضي أبي الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، مرجع سابق، الجزء العشرون، القسم الأول، ص252.

² الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص6.

³ المرجع السابق، ص8.

⁴ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المجلد الثاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ - 1987م، ص237.

⁵ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، الجزء الأول، (الرياض: مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406هـ - 1986م، ص530.

ولكن أبا بكر رضي الله عنه قبل أن يرشح عمر لمنصب الخلافة، طلب إذن الأمة في أن توافق على العهد إليه أي تفويضه باختيار خليفة، حيث أنه رضي الله عنه أمر أن يجتمع الناس فاجتمعوا، فقال لهم: "أيها الناس قد حضرنى من قضاء الله ما ترون، وإنه لا بد لكم من رجل يلي أمركم، ويصلي بكم، ويقاقل عدوكم، فيأمركم، فإن شئتم اجتهدت لكم رأيي، والله الذي لا إله إلا هو لا آلوكم في نفسي خيراً، قال: فبكى وبكى الناس، وقالوا: يا خليفة رسول الله، أنت خيرنا وأعلمنا، فاختر لنا، قال: سأجتهد لكم رأيي، واختار لكم خيركم إن شاء الله"¹.

وقد أكد علي بن أبي طالب رضي الله عنه ضرورة حصول الرضا، المعبر عن سلطان الأمة وحققها في تعيين الخليفة، وذلك عندما طلب منه أصحاب رسول الله ﷺ أن يقبل بيعتهم، وأن يصير عليهم إماماً، فقد قال محمد بن الحنفية: "كنت مع أبي حين قُتل عثمان رضي الله عنه، فقام فدخل منزله، فأتاه أصحاب رسول الله ﷺ، فقالوا: إن هذا الرجل قد قُتل، ولا بد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحق بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله ﷺ، فقال: لا تفعلوا، فإني أكون وزيراً خيراً من أن أكون أميراً، فقالوا: لا، والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك، قال: ففي المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفياً، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين"².

يتضح مما سبق أن مقصود الشارع من إقرار البيعة الشرعية حصول الرضا عن من يلي أمر الناس لأن به تتحقق شرعية السلطة، ويتحقق الاستقرار السياسي في الدولة، ولذلك لم ينص الشارع على عدد معين يقومون بانتخاب رئيس الدولة إنما شرط أن يتحقق الرضا بمن بايعوه بأي إمارة تدل على ذلك، إما بإقرارهم لبيعته أو مسارعتهم لبيعته وطاعته، أو بسكوتهم وموافقتهم، أو بأي وسيلة تدل على الموافقة والرضا. وليس من الحكم الشرعي كون الذين يختارون الإمام أهل الحل والعقد، ولا كونهم سبعة أو ستة أو أكثر أو أقل، بل الحكم الشرعي منحصر في أن بيعتهم للإمام الشرعي المستوفي لشروط الإمامة تحقق الرضا، وتنال القبول من جماهير الأمة الإسلامية في دولة الخلافة الراشدة.

الحالة الثانية:

لما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وانقرض جيل الصحابة رضوان الله عليهم الذين كانوا يمثلون الأمة، فهم الصفوة المختارة التي أثنى عليها رسول الله ﷺ، كان لازماً أن يختلف واقع مفهوم أهل الحل والعقد، فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا يمثلون العمود الفقري في استقرار النظام السياسي آنذاك، وكان الناس تبع لهم،

¹ عبدالله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، الجزء الأول، (بيروت: دار المعرفة، د. ت، الجزء الأول، ص 25).

² الطبري، تاريخ الطبري، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 696.

ولكن تغير الأحوال يجعل من الصعب القول بأن بالإمكان وجود أهل حل وعقد، تنطبق عليهم شروط الصحابة الفضلاء، ثم إن واقع الدولة السياسي قد تغير فهي لم تعد دولة صغيرة كمدينة رسول الله ﷺ يمكن فيها بسهولة تحديد رؤساء الناس وكبرائهم ولذلك لا بد من البحث في وسيلة أخرى يتحدد على إثرها أهل الاختيار، ومن هذا المنطلق برز مجلس الشورى كآلية للعمل السياسي في الدولة، ومن ثم فقد يكون هذا بديلاً مؤسساتياً عن مفهوم أهل الحل والعقد، وبناء عليه فإنه بإمكان نواب الأمة العاملين في مجلس الشورى من المسلمين المنتخبين من قبل الأمة، تولي مهمة اختيار رئيس الدولة بناء على تفويض الأمة لهم تلك الصلاحية واشتراطها توفر الشروط الشرعية في المرشح فيعد عملهم إمارة دالة على رضا الأمة عن قيامهم باختيار رئيس الدولة، وقد أجاز الشرع الوكالة في العقود، والبيعة الشرعية عقد، فيصح أن تقوم الأمة بتوكيل أعضاء مجلس الشورى القيام ببيعة الإمام بيعة انعقاد، والوكالة جائزة بالكتاب والسنة والإجماع قال تعالى: {فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا لَيْسَ لَكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ}، وعن جابر بن عبد الله قال: أردت الخروج إلى خيبر، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت له: إني أردت الخروج إلى خيبر، فقال: "أنت وكيلني فخذ منه خمسة عشر وسقاً، فإن ابتغى منك آية فضع يدك على ترقوته". وروي عنه ﷺ، أنه وكل عمرو بن أمية الصخري في قبول نكاح أم حبيبة وأبا رافع في قبول نكاح ميمونة، "وأجمعت الأمة على جواز الوكالة في الجملة، ولأن الحاجة داعية إلى ذلك فإنه لا يمكن كل واحد فعل ما يحتاج إليه فدعت الحاجة إليها"¹ ومن ثم فتفويض الأمة أعضاء مجلس الشورى باختيار الحاكم وبيعته بيعة انعقاد، يعد أسلوباً شرعياً إن رأت الأمة الأخذ به، لعموم الأدلة الشرعية الدالة على جوازه، بشرط أن يتم ذلك برضا الأمة، ودون إكراه أو إجبار، ويمكن القول، باستقراء الواقع السياسي للانتخابات في الدول المعاصرة، أن نظام حكومة الجمعية في الاتحاد السويسري الذي يقوم فيه البرلمان المنتخب من قبل الشعب باختيار رئيس للاتحاد²، يتشابه جزئياً من حيث التفويض في اختيار رئيس الدولة مع الأسلوب المقترح كوسيلة لاختيار الخليفة في نظام الإسلام السياسي، رغم أن مجلس الشورى لا علاقة له مطلقاً بالبرلمانات الغربية.

الحالة الثالثة:

وقد تقوم الأمة كذلك باختيار أسلوب آخر، كقيام الناس، باختيار الحاكم عن طريق الانتخاب المباشر، ومن ثم فلا تكون هناك حاجة إلى ممثلين تفوضهم الأمة في هذا الشأن، فقد تقوم الأمة الإسلامية بترشيح من تراه مناسباً: مباشرة أو بأي وسيلة تختارها، ثم يتم التصويت عليه أو عليهم باستخدام الاقتراع السري،

¹ ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، الجزء الخامس، ص 201.

² يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة (بيروت: دار النهضة العربية، 1969م، ص 168.

أو صناديق الانتخاب ويصبح الحائز على أكثرية الأصوات خليفة ثم يبايع بيعة شرعية على ذلك، وتكون الأمة بذلك قد مارست سلطاتها مباشرة، دون تفويض لمن يمثلها في ذلك.

واعترض بعضهم على قيام الأمة باختيار الحاكم مباشرة، وذلك على أساس أن الفقهاء قد قرروا "أن مهمة اختيار الإمام يجب أن توكل إلى جماعة خاصة دون باقي أفراد الأمة"¹، وقد عدت تلك الطريقة الطريقة المثلى في اختيار رئيس الدولة، وذلك لأنه حسب وجهة النظر السابقة، لا يجب أن يوكل أمر اختيار رئيس الدولة "إلا إلى من توافرت فيه مقدرة التفرقة بين من يصلح للرئاسة ومن لا يصلح لتولي هذا المنصب الخطير"² والسبب في ذلك يعود إلى أن:

"الشعب ليس كله في مستوى واحد وأن الأكثرية فيه دون المستوى المطلوب، وعندما ندعو إلى الانتخاب نسأوي بين الأصوات: صوت العالم المفكر الذي يقلب الأمور ويوزنها بالعقل، وبين صوت الجاهل الذي لا يعرف شيئاً ولا يقدر النتائج، ولا ضير عنده أن يعطي صوته لمن يدفع... وما دامت الأكثرية دون المستوى المطلوب، فيمكن توجيه هذه الأكثرية بالقرابة، بالصدافة، بالعاطفة، بالمال، بالسياسة، بالضغط، بالخوف..."³.

ويمكن الرد على ما سبق بما يلي:

أولاً: إن الشرع الإسلامي حين وضع قاعدة شرعية ثابتة لاختيار الإمام، وهي البيعة الشرعية، كان يهدف إلى تأكيد سلطان الأمة وإبراز حقها في اختيار من يلي أمرها برضاها، وترك الوسائل والأساليب للأمة، لتختار منها ما تراه محققاً لرضاها عمن يلي أمرها، فلم يأت نص شرعي يوجب على الأمة — كما ذكر الاعتراض السابق — تخصيص فئة تتولى البيعة الشرعية، ثم تلزم بها بقية الأمة. ولم ترد النصوص، كذلك بتحديد ما اصطلح على تسميتهم أهل الحل والعقد، فضلاً عن حصر حق البيعة فيهم.

وقد انتهى الفقهاء من استقراء الواقع السياسي للأمة التي كان يمثلها جيل الصحابة رضوان الله عليهم إلى القول بوجود صفوة سياسية سموها "أهل الحل والعقد"، أو أهل الاختيار، ومن ثم فوجود مفهوم أهل الحل والعقد أو عدم وجوده ليس من الحكم الشرعي، وإسناد أمر اختيار الإمام إليهم من عدمه ليس من الحكم الشرعي كذلك، وذلك لأن الأمة هي التي لها الحق الشرعي في اختيار الإمام، فإن هي بإرادتها فوضت غيرها بالقيام بهذا الأمر، فلا يقال هذا حكم الشرع في المسألة، بل هو رأي الأمة بأن هذا الأسلوب محقق لرضاها ومعبر عن إرادتها، ولذلك فلها أن تغير هذا الأسلوب، وتتبنى أسلوباً آخر مكانه.

¹ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، (القاهرة: مطبعة السعادة، 1975م، ص 227).

² المرجع السابق، نفسه، ص 228.

³ محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، الجزء التاسع، (بيروت: المكتب الإسلامي 1407هـ - 1986م، ص 124).

ثانياً: إن القول بأن اختيار الإمام بالانتخاب هو الديمقراطية والديمقراطية نظام غير شرعي، ومن ثم فإن تبني الانتخابات يعد تبنيًا لنظام غير شرعي، هو خطأ في فهم الحكم الشرعي في المسألة، فالديمقراطية نظام قائم على "سيادة الشعب" أي حق الشعب في وضع القوانين المنظمة للحياة، وليس هو النظام الذي يختار فيه الشعب حاكمه بالانتخاب. ولكن نظراً لأن الأنظمة الاستبدادية والتسلطية تفرض نفسها على الناس بالقوة، وفي الأنظمة الديمقراطية يختار الشعب الحاكم فقد تم الربط بين الانتخاب والديمقراطية، على الرغم من أن الأنظمة الديمقراطية لا تأخذ كلها بقاعدة الاقتراع المباشر لاختيار رئيس الدولة، حيث أن بعضها تنتخبه عن طريق البرلمان، أو عن طريق الجمعية، أو عن طريق هيئة انتخابية مختارة وهكذا¹، وبناء عليه، فالانتخاب ما هو إلا وسيلة للتعبير عن رضا الجماهير عن الحاكم الذي يلي أمر الناس.

أما ما يقال عن فساد الانتخابات وما يصاحبها من غش وخداع ورشوة من أجل كسب الأصوات²، فذلك لا يجعل نظام الانتخاب نظام فاسد، بل هو دليل على فساد الممارسات السياسية في بعض الدول الديمقراطية وغيرها من الدول التي تتبنى نظاماً شكلياً للانتخابات حيث تعتمد إلى السيطرة على الانتخابات أو التأثير فيها بشكل مباشر لضمان كسب الأصوات، مما يمكن الحكومة أو الحزب الحاكم من الفوز في الانتخابات وضمان نتائجها بنسبة قد تصل إلى 99%، والتطبيق الخاطئ لأي نظام لا يعني فساد النظام ولا يضره، والخطأ هنا لا يكمن في ممارسة الناس لحقهم في الاختيار بل يكمن في سلبهم حق الاختيار الصحيح عن طريق الضغط عليهم أو التأثير على مجرى الانتخابات ونتائجها، ومن ثم فلا يصح أن يقال إن هذا الفساد مدعاة لإلغاء الانتخاب بل لا بد من العمل على تصحيح الخلل، وتقويم الاعوجاج بدلاً من إقصاء الأمة عن ممارسة حقها الشرعي، ومصادرة أهم حقوقها السياسية، وهو حقها في ممارسة سلطاتها عن طريق ضمان حقها في اختيار من يلي أمرها.

أضف إلى ذلك، أن الذين نادوا بقصر حق تولية الحاكم على أهل الحل والعقد أقرؤا مبدأ اختيار أهل الحل والعقد، فقد ذكر بعضهم أن أهل الحل والعقد يُختارون من أهل العلم في أرجاء الدولة الإسلامية³، فجماعة أهل الحل والعقد:

¹ راجع محمد رأفت عثمان، مرجع سابق، ص 231.

² المرجع السابق، ص 230.

³ محمود شاكر، مرجع سابق، ص 127.

"تشكل من علماء الشرع، ورجال الجامعات، والقضاء، والهيئة النيابية، والنقابات، وزعماء الطلاب وتكون أسس اختيار الأعضاء من هذه الهيئات التي ذكرتها واضحة جلية معلنة لجماهير الأمة وأن تعلق أسماء من اختير لتمثيل الشعب في جماعة أهل الحل والعقد"¹.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا إذا كان أهل الحل والعقد يُختارون من قبل الأمة فما الذي يمنع الأمة من ممارسة هذا الحق في اختيار رئيس الدولة؟ وإذا كانت الأمة لا تمتلك القدرة على اختيار رئيس الدولة بسبب عدم قدرتها على التفريق بين من يصلح ومن لا يصلح لتولي هذا المنصب فكيف يمكنها وهي العاجزة القاصرة أن تختار أهل الحل والعقد الذين يختارون الإمام؟!

أضف إلى ذلك: أن الأمة الإسلامية عند قيامها بممارسة حقها في اختيار الحاكم مقيدة بأحكام الإسلام فلا يجوز لها الشرع الإسلامي تولية الحاكم الفاسق، الفاجر، المنافق، لأنه لا بد وأن يكون المرشح لتولي المنصب ممن تنطبق عليه الشروط الشرعية لتولي هذا المنصب، ولذا فإن تعميم ظاهرة فساد الانتخابات، واتخاذها ذريعة للقول بعدم جواز تبنيها في الدولة الإسلامية لا يصح، لوجود عدد من القيود والضوابط الشرعية التي توجه وتقيّد اختيار الأمة لحاكمها في نظام الإسلام السياسي، مما يحول دون سوء استغلال الانتخابات.

ثالثاً: يدل فعل الرسول ρ وقوله على أن اختيار الحاكم حق سياسي لكل أفراد الأمة الإسلامية، فقد كان رسول الله ρ يأخذ البيعة من كل مسلم بالغ، وكان المسلمون يسارعون إلى بيعته رجالاً ونساءً أفراداً وجماعات دون تفريق أو تفويض، إبرازاً لحقهم السياسي في ممارسة السلطان بالبيعة، وما حصل في سقيفة بني ساعدة عند بيعة أبي بكر رضي الله عنه لم يكن تفويضاً من الأمة "لأهل الحل والعقد" وإنما كان نابعاً من موقف أبي بكر وعمر وأبي عبيدة، مما كان سيقدم عليه الأنصار، لأنه لو كان هناك تفويض لأحد باختيار خليفة، لما اختلف المهاجرون والأنصار حول من يكون عليهم خليفة، فرشح كل جانب شخصاً حتى رجحت كفة أبي بكر رضي الله عنه، فانتخب، ثم تمت له البيعة في المسجد، وموافقة الأمة على ما تم في السقيفة كان يعكس رضاها عن الإجراء الذي اتبع حينذاك وعن أشخاص الصحابة الذين عقدوا البيعة في سقيفة بني ساعدة، ولو لم تباع الأمة أبا بكر لما أصبح خليفة للمسلمين، فالأمر مرتبط برضا الأمة واختيارها.

¹ محمد رأفت عثمان، مرجع سابق، ص 258.

كما أن أحاديث البيعة التي سبق ذكرها، تدل على أن البيعة حق لكل مسلم بالغ حر، ذكراً كان أو أنثى، والعبارات الواردة في الأحاديث تدل على ذلك "من بايع"، "بايعنا"، "فوا ببيعة الأول"، "إذا بويع لخليفتين" وهكذا، فالبيعة عقد مراضاة واختيار، طرفاه الأمة والحاكم، مما يدل على أن إمضاء عقد الخلافة بالبيعة الشرعية، هو حق سياسي للأمة، ولكن ليس شرطاً أن يمارس كل أفراد الأمة هذا الحق؛ فللأمة أن تفوض فئة أو أشخاصاً للقيام بهذه المهمة، ولكن تفويض هؤلاء لا يعني سلب الأمة حقها في ممارسة الانتخاب مباشرة، والقيام بمبايعة من تراه صالحاً لتولي منصب الخلافة، فإذا رأت الأمة أن هذا يمثل الأسلوب الأمثل للتعبير عن رضاها في زمن من الأزمنة، فلها أن تفعل ذلك، فكما أن من حق الموكل أن يعود عن وكالته ويمارس بنفسه مباشرة الأمر كذلك للأمة الحق في سحب تفويضها لأهل الحل والعقد وممارسة ذلك الحق بنفسها.

رابعاً: قد تتبنى الأمة أسلوباً يجمع بين الانتخاب المباشر والتفويض، وذلك بأن تجعل "المجلس الشورى" حق حصر المرشحين للخلافة، فيقوم أعضاؤه بترشيح من تنطبق عليهم شروط تولي المنصب وتقوم الأمة بعد ذلك بالتصويت على المرشحين، ومن يحصل على أكثرية الأصوات يبايعه المسلمون، ويصبح خليفة عليهم، وقد حصل ما يشبه ذلك في قصةبيعة عثمان رضي الله عنه. فقد ذكر ابن حجر العسقلاني عن المسور بن مخزومة قصة البيعة وهي:

"أن الرهط الذين ولاهم عمر اجتمعوا فتشاوروا، فقال لهم عبدالرحمن: لست بالذي أنافسكم على هذا الأمر، ولكنكم إن شئتم اخترت لكم منكم، فجعلوا ذلك إلى عبدالرحمن، فلما ولوا عبدالرحمن أمرهم فمال الناس إلى عبدالرحمن، حتى ما أرى أحداً من الناس يتبع أولئك الرهط ولا يطأ عقبه ومال الناس على عبدالرحمن يشاورونه تلك الليالي، حتى إذا كانت الليلة التي أصبحنا منها، فبايعنا عثمان — قال المسور: "طرقني عبدالرحمن بعد هَجْعٍ من الليل، فضرب الباب حتى استيقظت فقال: أراك نائماً، فوالله ما اكتحلث هذه الثلاث بكثير نوم. انطلق فادع الزبير وسعداً، فدعوتهما له، فشاورهما، ثم دعاني فقال: ادع لي علياً، فدعوته، فناجاه حتى ابهار الليل، ثم قام علي من عنده وهو على طمع، وقد كان عبدالرحمن يخشى من علي شيئاً، ثم قال: ادع لي عثمان، فدعوته، فناجاه حتى فرق بينهما المؤذن بالصبح، فلما صلى الناس الصبح، واجتمع أولئك الرهط عند المنبر فأرسل إلى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار، أرسل إلى أمراء الأجناد — وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر، فلما اجتمعوا تشهد عبدالرحمن ثم قال: أما بعد يا علي إني قد نظرت في أمر الناس، فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعل على نفسك سبيلاً. فقال لعثمان أبايعك

على سنة الله وسنة رسوله والخليفتين من بعده: فبايعه عبدالرحمن وبايعه الناس: المهاجرين والأنصار وأمرأه الأجناد والمسلمون"¹.

نستدل مما سبق على أنه يجوز للأمة أن تفوض فرداً أو جماعة، لترشيح المؤهل لمنصب الخلافة، و"في الحديث دليل على أن الوكيل المفوض، له أن يوكل وإن لم ينص على ذلك، لأن الخمسة أسندوا الأمر لعبدالرحمن وأفردوه به فاستقل، مع أن عمر لم ينص لهم على الانفراد"²، كما يدل الحديث أيضاً على حق الأمة في إبداء رأيها في المرشح للمنصب، فقد قام عبدالرحمن بن عوف باستطلاع رأي الناس بسؤال الناس رأيهم عمن يلي أمرهم، فقد مال الناس إليه "أي قصدوه كلهم شيئاً بعد شيء" ثم بين أن قصدهم له كان من أجل أن "يشاورونه تلك الليالي"³، حتى شكوا رضي الله عنه قلة النوم لكثرة المشاورة حيث قضى معظم وقته في سؤال الناس رأيهم فيمن يلي أمرهم، ولذلك قال لعلي رضي الله عنه "يا علي إني نظرت في أمر الناس فلم أراهم يعدلون بعثمان". قال ابن حجر "أي يجعلون له مساوياً بل يرجحونه"⁴، مما يدل على أنه بنى ترشيحه لعثمان على رأي الأمة التي رجحت كفة عثمان ثم قال لعلي "فلا تجعل على نفسك سبيلاً"، يقول ابن حجر، "أي من الملامة إذا لم توافق الجماعة"⁵، مما يدل على اجتماع الناس بعد أخذ رأيهم مدة ثلاثة أيام على عثمان رضي الله عنه، ولذلك قال ابن تيمية يرحمه الله إن عثمان رضي الله عنه "لم يصير إماماً باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له، وجميع المسلمين بايعوا عثمان (ابن عفان)، ولم يتخلف عن بيعته أحد، قال الإمام أحمد في رواية حمدان بن علي: "ما كان في القوم أوكد بيعة من عثمان، كانت بإجماعهم"⁶.

ومن ثم فبالإمكان اللجوء إلى هذا الأسلوب، لاختيار رئيس الدولة الإسلامية، حيث تتولى جهة محددة كمجلس الشورى، مثلاً، ترشيح المؤهلين للمنصب، ثم يتم اختيار أحد المرشحين من قبل الأمة عن طريق التصويت عليه لاختياره، وقد بين الحديث السابق إمكان تفويض فئة لترشيح المؤهل للرئاسة. كما أن قيام المفوض وهو عبدالرحمن بن عوف بسؤال الناس يدل على جواز قيام الناس بإبداء رأيهم عن طريق أي وسيلة ممكنة كصناديق الاقتراع، أو باستخدام الحاسب الآلي، أو بأية وسيلة تُظهر رضا الناس عن المرشح لمنصب الخلافة.

¹ فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص 193 - 194.

² المرجع السابق، نفسه، ص 199.

³ المرجع السابق، نفسه، ص 196.

⁴ المرجع السابق، نفسه، ص 197.

⁵ المرجع السابق، نفسه، ص 197.

⁶ ابن تيمية، منهاج السنة، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 532 - 533.

يتضح لنا بعد دراسة مفهوم البيعة أن الشرع الإسلامي، نهي عن اغتصاب السلطة السياسية و"فرض الذات" بالقوة، ولذلك أكد على أن البيعة الشرعية هي الطريقة الشرعية الصحيحة للتعبير عن سلطان الأمة، وحققها في اختيار من يلي أمرها برضاها ودون إكراه أو إجبار.

وقد تبين لنا أن هناك عدة أساليب يمكن اللجوء إليها واتباع أحدها، عند اختيار رئيس الدولة، بخلو منصب الخلافة عن يقوم به في الدولة الإسلامية؛ فالبيعة الشرعية فرض على الأمة يجب عليها القيام به، وحصول الرضا عن من يلي أمر الناس حق سياسي من الحقوق الشرعية للأمة، والوسيلة التي يتحقق بها الرضا متروكة لاختيار الأمة، وفقاً لظروف العصر الذي تعيش فيه، بشرط أن تكون الوسيلة شرعية لا تخالف الإسلام، وأن تحقق رضا الجماهير عن من يلي أمر الناس.

فالافتئات على حق الناس في ممارسة حقوقهم السياسية، والتي يعد أهمها اختيار الحاكم، يعد جريمة منكراً في الشرع، ووقوف كبار الصحابة رضوان الله عليهم في وجه معاوية بن أبي سفيان حين أراد أخذ البيعة لابنه يزيد خير شاهد على ذلك. فلقد تصدى كبار الصحابة لجريمة اغتصاب السلطة وإكراه المسلمين على البيعة ليزيد، وكان على رأس هؤلاء الحسين بن علي بن أبي طالب، وعبدالله بن عمر بن الخطاب، وعبدالله بن الزبير، وعبدالله بن عباس؛ فقد تصدى هؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم لمحاولات معاوية المتكررة أخذ البيعة لابنه يزيد، حتى ذكره عبدالله بن عمر بأن "الخلافة ليست بهرقية، ولا قيصرية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء"¹، والتقى معاوية بالحسين بن علي رضي الله عنه محاولاً إقناعه ببيعة يزيد فقال له الحسين: "فهمت ما ذكرته عن يزيد من اكتماله، وسياسته لأمة محمد، تريد أن توهم الناس في يزيد، كأنك تصف محبوباً، أو تنعت غائباً، أو تخبر عما كان مما احتوته بعلم خاص، وقد دل يزيد من نفسه على موقع رأيه، فخذ ليزيد فيما أخذ فيه، من استقرائه الكلاب المهارشة عند التهارش، والحمام السبق لأترابهن، والقيان ذوات المعازف وضرب الملاهي تجده باصراً، ودع عنك ما تحاول"².

وخاطب معاوية عبدالله بن عمر محذراً إياه من شق عصا الطاعة وبين له أن "أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء، وليس للعباد خيرة من أمرهم" فقال له عبدالله: "لقد كانت قبلك خلفاء، وكان لهم بنون، ليس ابنك بخير من أبنائهم، فلم يروا في أبنائهم ما رأيت في ابنك، فلم يحابوا في هذا الأمر أحداً، ولكن اختاروا

¹ ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 150.

² المرجع السابق، ص 160 - 161.

لهذه الأمة حيث علموهم"¹، كما حاول معاوية إقناع عبدالله بن الزبير بالبيعة لابنه يزيد فنهاه عبدالله عن ذلك، فما كان من معاوية وقد اشتدت عليه المعارضة من كبار الصحابة إلا أن أمر حرسه وشرطته أن يحضروا الصحابة الذين أبوا البيعة، وهم الحسين بن علي، وعبدالله بن عمر، وعبدالله بن الزبير، وعبدالله بن عباس، وعبدالرحمن بن أبي بكر وقال لحراسه وشرطته: "إني خارج العشية إلى أهل الشام، فأخبروهم أن هؤلاء النفر قد بايعوا وسلموا، فإن تكلم أحد منهم بكلام يصدّقني أو يكذبني فيه، فلا ينقضي كلامه حتى يطير رأسه، فحذر القوم ذلك، فلما كان العشي، خرج معاوية وخرج معه هؤلاء النفر، وأظهر لأهل الشام الرضا عنهم: أي القوم، وأنهم بايعوا"².

وقد سكت الصحابة رضوان الله عليهم خشية الموت وهكذا تم اغتصاب السلطة وأخذ البيعة بالقوة والإكراه ليزيد، ولذلك لما مات معاوية رفض أهل المدينة بيعة يزيد بن معاوية فأرسل لهم جيوشاً وقاتلهم عليها فأعلنوا قتاله حتى غلب جيش يزيد أهل المدينة، فقتل ثمانون رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ، ولم يبق بدري بعد ذلك، وقتل من قريش والأنصار سبعمائة، ومن سائر الناس عشرة آلاف، واستباح مسلم بن عقبة قائد الجيش المدينة ثلاثة أيام³. كما قاتلهم عبدالله بن الزبير بمكة حتى هلك يزيد بن معاوية. نستدل من ذلك على أن اغتصاب السلطة السياسية حرام ولو جاز لما قاتل كبار الصحابة رضي الله عنهم يزيداً ولأقدموا على بيعته. فالبيعة عقد مراعاة واختيار، وإخضاع الأمة بالسيف ينتفي معه الرضا الذي يمثل مقصود البيعة الشرعية، فلا يصح أن يسمى الحاكم خليفة، إلا إذا ولاه المسلمون الخلافة، ورضوا أن يتولى عليهم أمرهم ببيعة شرعية صحيحة، لا إكراه فيها ولا إجبار.

¹ المرجع السابق، ص 161 - 162.

² المرجع السابق، ص 163.

³ المرجع السابق، ص 185.

المبحث الثالث

الشورى

الشورى مفهوم سياسي شرعي مرتبط بسلطان الأمة ويعني: أخذ الرأي، وهو حق من الحقوق السياسية التي كفلها الشرع للأمة، كضمانة للحيلولة دون حصول الاستبداد السياسي في الدولة. وقد وردت العديد من الأدلة الشرعية التي تبين واقع الشورى ومشروعيتها فقد أثنى الله سبحانه وتعالى على المسلمين الذين يتخذون الشورى منهجاً في ممارساتهم الاجتماعية والسياسية، لما في ممارسة الشورى من إظهار لوعي الأمة، وإدراكها لحقوقها السياسية، قال تعالى: {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ} ¹، يقول ابن كثير في تفسيره "أي: لا يرمون أمراً حتى يتشاوروا فيه، ليتساعدوا بآرائهم في مثل الحروب وما جرى مجراها" ².

ومن الأدلة المؤكدة على مشروعية الشورى في الدولة الإسلامية قول الله سبحانه وتعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} ³ وقد نقل القرطبي عن ابن عطية قوله: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب هذا ما لا خلاف فيه" ⁴.

وقال ابن خويز منداد:

"واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها، وكان يقال: ما ندم من استشار، وكان يقال: من أعجب برأيه ضل" ⁵.

يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى: {فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ} "أي: إذا شاورتهم في الأمر وعزمت عليه فتوكل على الله فيه". روى ابن مردويه، عن علي بن أبي طالب قال: سئل رسول الله ﷺ عن العزم؟ فقال: "مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم" ⁶. يقول القرطبي:

¹ القرآن الكريم، سورة الشورى، آية 38.

² مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص 280.

³ القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية 159.

⁴ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص 161.

⁵ المرجع السابق، نفسه، ص 161.

⁶ مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 332.

"والشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، وينظر أقربها قولاً إلى الكتاب والسنة إن أمكنه، فإذا أرشده الله تعالى إلى ما شاء منه عزم عليه وأنفذه متوكلاً عليه، إذ هذه غاية الاجتهاد المطلوب، وبهذا أمر الله تعالى نبيه في هذه الآية"، ونقل عن قتادة قوله: "أمر الله نبيه عليه السلام إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكل على الله، ولا على مشاورتهم، والعزم هو الأمر المروى المنقح، وليس ركوب الرأي دون روية عزمًا"¹.

ونظراً لأهمية الشورى، ولغيابها عن الممارسة السياسية في بلاد المسلمين، فقد أكد عدد من الكتاب من منطلق الرغبة في تأكيد أهمية الشورى، أن الشورى قاعدة من قواعد الحكم الإسلامي يؤدي وجودها إلى إضفاء صفة الإسلامية على الدولة، ويؤدي غيابها إلى انتفاء صفة الإسلامية عن الدولة؛ فقد أكد أبو فارس أن النظام السياسي الإسلامي يقوم على أربعة قواعد هي الحاكمة لله، والعدل والمساواة، والطاعة، والشورى²، وأكد الشاوي أن الشورى "أول أصول الحكم الإسلامي ودستوره"، وقد اعتبرها "مبدأً اجتماعياً" يقوم عليه نظام المجتمع حتى قبل وجود الدولة، و"مبدأً تأسيسياً" يتمثل في حق الأمة في تقرير مصيرها واختيار حكامها، و"مبدأً دستورياً" يلزم الحاكم باحترام قرارات الأمة. ومن ثم تصبح الشورى مصدراً لأصول المجتمع ودستور الحكم في الدولة³، وادعى الأنصاري:

أن هناك إجماعاً من الذين كتبوا في النظرية السياسية في الإسلام، على أن مبدأ الشورى هو الأصل الجوهرى في نظام الحكم الإسلامي، وأنه القاعدة الأولى والركن الأساسي في هذا النظام⁴.

وبين أبو جيب أن الشورى مبدأ من المبادئ السياسية، أي أنها قاعدة من "القواعد الأساسية التي تبنى عليها دولة الإسلام"⁵، وذكر النبهان أن الشورى "مبدأ من أهم المبادئ الدستورية، وقاعدة من أهم القواعد الأساسية في الحكم الإسلامي"⁶.

وبين الصعدي أن المبادئ الدستورية في الإسلام تشمل: الشورى والعدالة، والمساواة، والحرية، ومسئولية أولي الأمر. وجعل "مبدأ الشورى" أهم المبادئ الدستورية، أي تلك المبادئ التي يقوم عليها نظام الحكم في

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص162.

² محمد عبدالقادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، (عمان: دار الفرقان، 1986م، ص15.

³ توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع 1413هـ - 1992م، ص324.

⁴ عبدالحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، (القاهرة: المطبعة السلفية، 1400هـ - 1980م، ص17.

⁵ سعدي أبو جيب، دراسة في منهج الإسلام السياسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406هـ - 1985م، ص446.

⁶ محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408هـ - 1988م، ص179.

الإسلام¹. كما جعل الشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ أبو زهرة، ومحمد يوسف موسى، والقاسمي، ووهبة الزحيلي، ومحمد المبارك وغيرهم الشورى من القواعد الأساسية في نظام الإسلام السياسي².

والحقيقة هي أن الذين يؤكدون بأن الشورى ركن من أركان النظام السياسي الإسلامي، لا يفرقون بين أهداف النظام وبين أركان النظام، فأهداف النظام ترتبط بتطبيق الأحكام الشرعية التي تمثل المبدأ الذي يقوم عليه النظام الإسلامي، ومن ثم فالشورى ليست مبدأً مستقلاً وإنما هي نتيجة طبيعية لتطبيق المبدأ في واقع الحياة فهي تعد متغيراً تابعاً لتطبيق أركان النظام السياسي الشرعي التي تتمثل في سيادة الشرع، وسلطان الأمة ووحدة الدولة الإسلامية؛ فسيادة الشرع ركن من أركان نظام الإسلام السياسي، يقوم على تأكيد هيمنة الشرع على الدولة حاكماً ومحكوماً، وعلى الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيها، وعلى علاقة الدولة الخارجية بغيرها من الدول³.

وسلطان الأمة يعد ركناً من أركان الحكم الإسلامي، يقوم على حق الأمة في تعيين، ومراقبة، ومحاسبة، وعزل الحاكم؛ فالسلطان، أي الحكم، وليس السيادة، بيد الأمة، ولكن نظراً لعجز الأمة عن ممارسة حقها في مباشرة الحكم مباشرة، فإنها تمارس حقها عن طريق إقامة حاكم ينوب عنها في تطبيق الأحكام الشرعية، وتقوم هي بممارسة حقها في مراقبته ومحاسبته وعزله إن خرج عن الشرع الإسلامي.

وقيام نظام الخلافة الشرعي المبني على وحدة الدولة الإسلامية يعد ركناً من أركان النظام الإسلامي، يؤدي غيابه كما هو مشاهد في الواقع السياسي المعاصر للمسلمين إلى غياب الحكم الإسلامي، نتيجة للتجزئة السياسية وتعدد الكيانات، مما أدى إلى انحسار مفاهيم الإسلام السياسية، وحلول الروابط الوطنية والقومية محل الرابطة الإسلامية الشرعية.

أما الشورى فهي هدف من أهداف النظام يبنى على توفر أركان النظام؛ فتطبيق أحكام الإسلام ومفاهيمه يؤدي إلى وصف النظام الإسلامي بالعدل أو بأنه نظام شورى وهكذا، ولكن لا بد من ملاحظة أن الشورى والعدالة ترتبطان، كذلك، بالممارسة السياسية للحاكم. فالخلل في تطبيق نظام العدالة الشرعي، أو

¹ حازم عبدالمتعال الصعيدي، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، (القاهرة: مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، (1404هـ - 1984م)، ص140.

² راجع المرجع السابق، هامش ص ص 447 - 448.

³ لمزيد من التفاصيل راجع محمد أحمد مفتي، أركان وضمانات الحكم الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، (1417هـ - 1996م).

الاستبداد بالرأي المفضي إلى الاستبداد السياسي يعد خلافاً في الممارسة العملية، أي خلافاً في تطبيق النظام وليس خلافاً في ماهية النظام والقواعد التي يقوم عليها، ومن ثم فالممارسات السياسية ذات الطابع الاستبدادي تؤدي في النهاية إلى تجريد الحاكم من شرعيته بإسقاط الشرعية عنه.

فالنظام السياسي الإسلامي لا يفقد شرعيته عند انتقاء العدالة أو تفشي الاستبداد في الممارسات السياسية لرئيس الدولة، والذي يفقد شرعيته، نتيجة للممارسات التي تخالف الشرع، هو الحاكم، وذلك ما أكدته العديد من الفقهاء الذين أوجبوا عزل الحاكم الفاسق الفاجر الجائر، لانتهاء شرعيته ونقضه لشروط البيعة الشرعية، وهي إقامة أحكام الإسلام.

كما أدى الربط بين الشورى وأركان الحكم الإسلامي، من ناحية أخرى، إلى مقارنة نظام الإسلام السياسي بالديمقراطية، فقد عقد الأنصاري مقارنة بين نظام الشورى والديمقراطية الغربية مبيناً أوجه الاتفاق والاختلاف، والتأثير المتبادل بينهما لمعرفة إمكانية الاستفادة من التجربة الديمقراطية، ولمعرفة مدى إسهام نظام الشورى في تصحيح بعض المفاهيم الديمقراطية¹. وأكد الشاوي مستنداً إلى قاعدة الشورى الإسلامية "أن نظام الحكم الإسلامي عند مقارنته بالنظم المعاصرة يدخل في نطاق النظم الدستورية النيابية التي يسمونها الديمقراطية². وعقد المليجي مقارنة بين الشورى في الإسلام وما أسماه الشورى في الأنظمة الغربية لبيان التشابه في استخدام الشورى في أنظمة الحكم المختلفة³.

والواقع أن مقارنة الشورى بالديمقراطية خطأ في فهم واقع الشورى في الدولة الإسلامية، فالشورى ليست نظاماً قائماً بذاته حتى تقارن بالديمقراطية، حيث إنها تتمثل في أخذ الرأي الذي يرتبط بالممارسة السياسية؛ فالسلطة السياسية تلجأ إلى الشورى أي أخذ الرأي فيما تتعرض له أو تحتاج إليه في تسيير شئون الدولة فهي جزء لا يتجزأ من العمل السياسي والعلاقة بين الحاكم والمحكوم. أما الديمقراطية فهي نظام علماني للحياة قائم على سيادة الشعب، أي حق الشعب في تبني نظام الحياة والقوانين المنظمة للشئون السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ومن ثم فلا علاقة للشورى بالديمقراطية أصلاً، ولا يصح أن تقارن الشورى بالديمقراطية لانعدام العلاقة بينهما.

أضف إلى ذلك: أن مقارنة وظيفة مجلس الشورى بوظيفة المجالس النيابية في الأنظمة البرلمانية باطلة شرعاً، فلا يصح القول بأن مجلس الشورى "هو الممثل الحقيقي للسلطة التشريعية". ومن أهم وظائفه الوظيفة

¹ الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص 427 - 450.

² توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص 460.

³ يعقوب محمد المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية، (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د. ت

التشريعية التي تتمثل في تنظيم سن القوانين والأنظمة داخل الدولة¹، أو القول بأن "عمل مجلس الشورى سينحصر في سن القوانين للمسائل ذات الطابع العام، ولا سيما الأمور التي لم توضع لها أحكام معينة في نصوص القرآن والسنة"². وسبب بطلان مقارنة وظيفة مجلس الشورى بالمجالس النيابية، يعود إلى أن مجلس الشورى مجلس سياسي يمارس مهمة إبداء الرأي في كافة المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأعضائه وكلاء عن الأمة في إبداء الرأي وليس في تشريع الأنظمة وسن القوانين الملزمة.

ونظراً لأن المجلس مخول صلاحية إبداء الرأي فإن له الحق في النظر في التشريعات التي تتبناها السلطة التنفيذية. ولرئيس الدولة الحق في إحالة مشاريع القوانين للمجلس لدراستها وإبداء الرأي فيها، وللمجلس الحق في إبداء رأيه حيال ما تصدره الدولة من قوانين دون عرض على المجلس؛ فالمجلس ليس هيئة تشريعية تتولى إصدار التشريعات حيث إن استقراء الأدلة الشرعية يبين أن للخليفة وحده حق استنباط التشريعات، أي اختيار الأحكام الشرعية من أقوال الفقهاء المجتهدين، كما أن له حق الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية وإلزام الرعية بالعمل بها.

ورأي المجلس حين يؤخذ في التشريعات، إنما يؤخذ بوصفه رأياً لا بوصفه تشريعاً. أي أنه رأي سياسي في التشريع الصادر أو الذي تعتمد السلطة إصداره. فالمجلس لا يملك حق إصدار التشريعات الملزمة في الدولة، كما هو الحال في المجالس النيابية والبرلمانات التي تمثل السلطة التشريعية في الدول الغربية، وذلك لأن مجلس الشورى وكيل عن الناس في إبداء الرأي فقط. وأعضاء مجلس الشورى حين تختارهم الأمة لتمثيلها، لا تختارهم بوصفهم "مجتهدين" يملكون القدرة على استنباط الأحكام الشرعية، بل تختارهم لإبداء الرأي نيابة عنها، لتعذر وصول رأي الناس جميعاً للحاكم، فيكون دور المجلس تمثيل الأمة في إبداء الرأي وليس في الحكم أو التشريع.

أما فيما يتعلق بنتائج الشورى، وهل هي ملزمة للحاكم أو معلمة فقد ذكر الأنصاري أن هناك ثلاثة آراء في هذا الشأن: الرأي الأول: يرى أن الشورى معلمة وليست ملزمة، مما يعني أن الأمير مخير بين الأخذ برأي أهل الشورى أو تركه والعمل برأيه، أما الرأي الثاني: فيقول بأن الشورى ملزمة والحاكم ملزم بتنفيذ رأي الجماعة أو الأغلبية ولا تجوز له مخالفتهم، أما الرأي الثالث فيرى أنصاره أن الأمة هي مصدر إلزام الحاكم بالعمل برأي الأكثرية من عدمه، فإن رأت الأمة تقييد الحاكم برأي الأكثرية فعلت ذلك، وإن رأت تفويضه صلاحية البت في الأمور فعلت ذلك، فقد ذكر متولي:

¹ قحطان عبدالرحمن الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، (بغداد: مطبعة الأمة، 1394هـ - 1974م، ص 212 - 213).

² محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، مرجع سابق، ص 93.

"أن التزام الحاكم برأي أهل الشورى أو عدم التزامه برأيهم،... من المسائل التفصيلية التي تختلف باختلاف مبلغ تطور الشعب، ومدى ممارسته للديموقراطية والحرية، لذلك كان مما قضت به الحكمة ألا تتعرض الشريعة لأمثال تلك التفصيلات التي لا تعرف طبيعتها الثبات والاستقرار"¹.

وذلك يعني وفقاً للرأي السابق أنه كلما أصبح الشعب أكثر ديمقراطية كلما أصبح الالتزام برأي الأكثرية واجباً على الحاكم، وكلما انخفض مستوى الديمقراطية ترك المجال للحاكم للبت في الأمور فالأمر لا يرتبط بالأحكام الشرعية، لأنه يندرج، وفقاً لرأي متولي، ضمن التفصيلات التي لم تتعرض لها الشريعة وقد ردّ الأنصاري على متولي بقوله: "فجوهر الشورى عندنا هو الالتزام بالأغلبية"². وقد ذهب أبو فارس إلى القول بالالتزام الحاكم برأي الأغلبية بقوله:

"إن الذي يرجحه العقل، وتميل إليه النفس، ويرتاح له القلب قول من قال إنه ينبغي ألا يتجاهل رأي أهل الشورى، بل يلزم به الأمير، وإن خالف رأيه"³.

وبين أبو جيب أن الأصل عند تعدد آراء أهل الشورى أن يأخذ الحاكم برأي منها. أما إذا أجمع أهل الشورى على رأي واحد، فعندئذ يلزم الحاكم بتنفيذ ذلك الرأي. وأضاف بأن للأمة "أن تقرر إلزام رئيس الدولة بتنفيذ رأي أهل الشورى في أمور معينة، وأن تعطي له في سائر الأمور حق الاعتراض على القرار الصادر عن أهل الشورى أمام "اللجنة العليا للشورى"... وما تقرره اللجنة هو النافذ على الجميع"⁴. وفرق الدوري بين الإمام المجتهد والإمام غير المجتهد. فالإمام إذا كان مجتهداً، فله حق التمسك برأيه وترجيحه على رأي الأغلبية، أما إذا كان الإمام من غير أهل الاجتهاد فإنه يجب عليه الأخذ برأي الأغلبية والعمل به⁵. أما الشاوي فقد قارن بين ثلاثة أنواع من القرارات الناتجة عن التشاور:

"أولاً: المشورة الجماعية التي لا بد من الالتجاء إليها، للحصول على قرار جماعي ملزم في شأن من شئون الجماعة الهامة.

ثانياً: الاستشارة الاختيارية الحرة، أي طلب الرأي أو النتيجة من ذوي التجربة أو الخبرة وهي اختيارية لمن طلبها وتسفر عن رأي غير ملزم...

¹ عبد الحميد متولي، مبدأ الشورى في الإسلام، نقلاً عن الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، هامش، ص 112.

² المرجع السابق، ص 221، وراجع في تفصيل الآراء الفصل الثالث، ص 111 - 222.

³ أبو فارس، النظام السياسي، مرجع سابق، ص 93 - 94.

⁴ أبو جيب، دراسة في منهج الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 681 - 682.

⁵ قحطان الدوري، مرجع سابق، ص 288 - 311.

ثالثاً: طلب الفتوى الفقهية، وهي نوع من الاستشارة في أحكام الفقه، وهي مشورة اختيارية¹.

ثم ضرب الكاتب بعد ذلك أمثلة لما أسماه بالشورى الجماعية الملزمة، كما حصل في غزوة بدر عندما عرض رسول الله ﷺ على أصحابه مهاجمة قافلة لقريش قادمة من الشام، وذلك مقابل قيام قريش بالاستيلاء على أموال المؤمنين الذين هاجروا من مكة إلى المدينة، وكذلك في غزوة أحد حين التزم رسول الله ﷺ برأي الأكثرية، وخرج لملاقاة العدو². وضرب أمثلة للاستشارة أو المشورة الاختيارية كالرأي الذي أشار به الحباب بن المنذر على رسول الله ﷺ في غزوة بدر، وكالرأي الذي أدلى به سلمان الفارسي بشأن الخندق، وكقيامه ﷺ بأخذ رأي سعد بن معاذ وسعد بن عباد عندما حاصر الأحزاب المدينة³.

والحقيقة هي أن البحث في التزام رئيس الدولة بالشورى من عدمه، يقتضي البحث في واقع الرأي الذي يراد التشاور فيه للوصول إلى قرار، وذلك لأن الدارس لسيرة رسول الله ﷺ يرى أنه عليه الصلاة والسلام لم يستشر في حالات، واستشار في حالات أخرى، والتزم رأي الأكثرية في حالات، وعمل برأي فرد واحد في حالات، ولم يعمل برأي الأكثرية ولا الأقلية في حالات أخرى. وذلك يدل على أن أصل البحث لا بد وأن ينصب على واقع الأمر الذي يراد التشاور فيه، لاستنباط الدليل المعالج لكل حالة من حالات الرأي، بدلاً من القول خطأ بأن الرسول ﷺ التزم رأي الأغلبية، أو أنه لم يأخذ بالشورى، أو القول بأن الشورى ملزمة، أو معلمة غير ملزمة للحاكم.

ويتضح من استقراء الأدلة الشرعية المعالجة لواقع الشورى في السيرة النبوية أن الآراء لا تخرج عن ما يلي: أولاً: الأحكام الشرعية أو الآراء التشريعية. وهنا نفرق بين ما ورد فيه نص حيث لا اجتهاد مع نص فلا تصح الشورى فيما ورد فيه نص صريح قطعي لمعالجة الواقع. أما ما لم يرد فيه نص صريح ويتعلق بالحكم الشرعي فإنه يؤخذ فيه بقوة الدليل المستنبط من الكتاب والسنة: "وقوة الدليل ليست عند الناس، ولا فيما اصطلحوا عليه، ولا فيما فهموه؛ بل قوة الدليل عند رئيس الدولة فحسب"⁴، وذلك استناداً إلى حق الحاكم في تبني الأحكام الشرعية التي يستنبطها من الكتاب والسنة وإلزام الرعية العمل بها. وما فعله رسول الله ﷺ

¹ توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص 116.

² المرجع السابق، ص 130 - 131.

³ المرجع السابق، ص 133 - 134.

⁴ محمود الخالدي، نظام الشورى في الإسلام، (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، 1406هـ - 1986م، ص 94 - 95).

في "صلح الحديبية" يدل على أن الأحكام الشرعية لا يؤخذ فيها برأي الأقلية أو الأكثرية ولذلك رفض رسول الله ﷺ آراء الصحابة كلهم وقال: "إني عبد الله ورسوله ولن أخالف أمره".

ثانياً: الأحكام أو الآراء الفنية الدقيقة والمتخصصة التي تحتاج إلى فكر أو تدل على فكر في موضوع معين، فإنه يبحث فيها عن الرأي الأصوب، حتى وإن كان رأي فرد واحد "لأنه رأي في يعلمه أصحاب الخبرة والاختصاص والدراية في الموضوع"¹، فهذا النوع من أنواع الآراء لا يخضع لحكم الكثرة أو القلة، وإنما يخضع للرأي الصائب في المسألة. والدليل على ذلك قوله سبحانه وتعالى: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} ² وقيامه ﷺ بأخذ رأي سلمان الفارسي بشأن حفر الخندق. وإلزام الرعية العمل بها، يندرج تحت هذا النوع من أنواع الآراء، بعكس ما ذكره الشاوي من أن ذلك يندرج تحت ما أسماه بالشورى الاختيارية غير الملزمة، فحين قدم سلمان رأيه لرسول الله ﷺ أخذ به وألزم المسلمين العمل به لأنه رأي في صادر من خبير، فقد قال سلمان لرسول الله ﷺ: "يا رسول الله، إنا كنا بفارس إذا حوصرنا خندقنا علينا" فأمر ﷺ بحفر خندق حول المدينة³ وكذلك في غزوة بدر، حين سأله الحباب بن المنذر عما إذا كان المكان الذي نزلوا عنده استعداداً للقاء الأعداء كان من وحي السماء أو من الرأي والحرب والمكيدة. فلما أشار الرسول ﷺ إلى أن ذلك كان رأياً سياسياً متعلقاً بالحرب وليس وحياً من عند الله، أشار الحباب بن المنذر على رسول الله ﷺ أن يغير ذلك المكان، لأنه ليس أفضل المواقع لملاقاة العدو. وقد قال الحباب بن المنذر لرسول الله ﷺ: "يا رسول الله، فإن هذا ليس لك بمنزل، فانخفض بالناس حتى أتى أدنى ماء من القوم فنزل، ثم نَعَوْر ما سواه من القُلُب، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون". فقال رسول الله ﷺ له حين سمع رأيه: "لقد أشرت بالرأي" ثم ألزم المسلمين بالنزول عند رأي الحباب بن المنذر حيث "نخض رسول الله ﷺ ومن معه من الناس، فسار حتى أتى أدنى ماء من القوم، فنزل عليه، ثم أمر بالقُلُب فَعَوْرَت، وبنى حوضاً على القليب الذي نزل عليه فملى ماء، ثم قذفوا فيه الآنية"⁴.

يتضح مما سبق أن الأمور التي تحتاج إلى فكر وإمعان نظر والآراء الفنية والدقيقة التي تحتاج إلى خبرة ودراية ومعرفة، فإنه يؤخذ فيها بالرأي الصائب حتى لو كان رأي فرد واحد كما يدل عليه فعله ﷺ.

¹ المرجع السابق، ص 95.

² القرآن الكريم، سورة الزمر، آية 9.

³ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 91.

⁴ المرجع السابق، نفسه، ص 29.

ذلك أن الآراء الفنية تحتاج إلى خبرة ودراية ومعرفة، فإذا ترك المجال فيها مفتوحاً للعامة، فقد ينتج عن ذلك ضرر بالغ بمصلحة الأمة، لعدم إلمام العامة بالأمور الفنية الدقيقة، ويدخل ضمن الأمور الفنية قضايا السياسة الخارجية، والخطط العسكرية والحربية، لاحتياجها، للخبرة أو لأنها ذات طابع سري.

ثالثاً: الآراء العامة التي تدل على عمل لا يحتاج إلى خبرة فنية أو إمعان نظر، أو قد تحتاج إلى معلومات يمكن توافرها وفهمها من مجمل آراء الأمة فهذه يجب على الحاكم أخذ رأي الأمة بشأنها، كما أن عليه أن يلتزم برأي الأغلبية فيها. ويدخل ضمن الآراء العامة إقامة الخليفة، وإقامة المشاريع العمرانية، والأمور الاقتصادية والصحية والتعليمية والثقافية وكل أمر يدل واقعه على أنه رأي يتعلق بالقيام بعمل وليس أمراً فنياً دقيقاً ولا رأياً تشريعياً¹. وقد ألزم الشارع الحاكم في مثل هذه الآراء العامة الرجوع إلى أكثرية الأمة لأخذ رأيها، وإلزامه كذلك الالتزام برأي الأغلبية، كما فعل رسول الله ﷺ حين التزم برأي الأكثرية في الخروج لملاقاة العدو خارج المدينة في غزوة أحد، فقد روى الطبري أن رسول الله ﷺ لما سمع بنزول المشركين وأتباعهم أحداً، طلب المشورة من أصحابه فأشار عليه أكثرهم بالخروج لملاقاة العدو وقالوا له: "يا رسول الله، اخرج بنا إلى هذه الأكلب" مع أنه ﷺ لم يكن يؤيد الخروج من المدينة، ولكنه نزل عند رأي الأغلبية لما رأى أن الأغلبية تؤيد الخروج، فدعا بدرعه فلبسها. "فلما رأوه قد لبس السلاح ندموا وقالوا: بئس ما صنعنا ننشير على رسول الله والوحي يأتيه، فقاموا فاعتذروا إليه، وقالوا: اصنع ما رأيت، فقال رسول الله ﷺ لا ينبغي لني أن يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل"²، ولهذا نزل رسول الله ﷺ عند رأي الأغلبية وخرج لملاقاة قريش في أحد. كما أن الأخذ برأي سعد بن معاذ وسعد بن عباد في غزوة الأحزاب، ليس على سبيل الاستشارة الاختيارية كما ذكر الشاوي، بل على الالتزام برأي الأغلبية في الأمور العامة؛ فقد نزل رسول الله ﷺ عند رأيها لأنها تمثلان الأغلبية ولأنه ﷺ علم أن موافقتهم تعني بالضرورة موافقة قومهما.

يتضح مما سبق أن الآراء العامة يلتزم فيها الحاكم برأي الأغلبية كما فعل رسول الله ﷺ في أحد وفي غزوة الأحزاب أما الآراء الفنية التي تحتاج إلى خبرة ودراية، فإنه يبحث فيها عن الرأي الصواب سواء صدر هذا الرأي من فرد أو من جماعة، أما الآراء التشريعية، فيبحث فيها عن الدليل الأرجح في المسألة، وليس عن رأي الأغلبية أو الأقلية.

¹ محمود الخالدي، مرجع سابق، ص 96 - 97.

² الطبري، تاريخ الطبري، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 60.

الفصل الثاني الأمة وعلاقتها بالأمم الأخرى

المبحث الأول: الأمة القومية والأمة الإسلامية

المبحث الثاني: الجهاد في سبيل الله

المبحث الثالث: العمليات الجهادية الاستشهادية

المبحث الأول

الأمة القومية والأمة الإسلامية

الأمة مفهوم سياسي شرعي مرتبط بتطبيق أحكام الإسلام في واقع الحياة، وبوجود الدولة الشرعية. والأمة في المفهوم السياسي الشرعي واحدة لا تتعدد ولا تتجزأ مطلقاً؛ فقد نهي الله سبحانه وتعالى عن التعددية المفضية إلى التفرقة بعد أن بين أنه لا يجوز إلا أن تكون الأمة في دار الإسلام واحدة قال تعالى: {وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ} ¹، ثم ذم الله سبحانه وتعالى التجزئة والفرقة بقوله: {فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ} (53) فَذَرَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ ²، وفي هذا دليل على تحريم التجزئة والفرقة بين المسلمين. ومما يدل على وجوب وحدة الأمة، كذلك، قوله تعالى: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا} ³ وبناء عليه فلا يصح أن تتعدد تسمية الأمة فيقال الأمة العربية أو الأمة التركية أو الهندية أو الإسلامية، لأن الشرع لا يقر إلا الرابطة العقديّة التي تؤدي إلى قيام الأمة الإسلامية الواحدة.

أضف إلى ذلك: أن قيام الأمة بالمفهوم الشرعي لها يقتضي قيام الدولة التي تجمع شمل الأمة وتعمل على نشر المبدأ الذي تحمله الأمة في أرجاء المعمورة، فوجود الأمة يحتم وجود الدولة الشرعية، وبهذا يظهر التناقض واضحاً بين مفهوم الأمة الشرعي ومفهوم الأمة القومي؛ فمفهوم الأمة القومي يختلف عن مفهوم الدولة حيث يؤكد المفكرون الغربيون أن الدولة كمجتمع سياسي منظم تختلف حتماً عن الأمة التي هي شعور بالانتماء إلى جماعة تشترك في عدد من الخصائص، فالدولة قد تنشأ قبل نشأة الأمة، أو قد توجد دولة بدون أمة، أي بدون توفر عناصر الأمة فيها.

كما قد توجد دولة مكونة من أمم متعددة، وقد تقسم الأمة بين عدد من الدول، وينشأ نتيجة لذلك شعور قومي بالانتماء إلى الأمة، وشعور وطني ناتج عن الخضوع للدولة الوطنية. كما يؤكدون، أيضاً، أن "الدولة القومية" تتكون حين تكوّن الأمة دولة، بحيث يصبح هدف الجماعة التي تحمل خصائص مشتركة السعي، إلى إقامة الدولة القومية، أي بناء الإطار السياسي الذي يعزز الإطار الاجتماعي والنفسي للجماعة، ولذلك فالفكرة القومية، كما يؤكد ساطع الحصري، تقوم على أساس:

¹ القرآن الكريم، سورة المؤمنون، آية 52.

² القرآن الكريم، سورة المؤمنون، آية 53 - 54.

³ القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية 103.

"وجوب تأسيس الدولة على أساس القوميات، لأن كل أمة من الأمم تكون عضوية اجتماعية طبيعية، ذات كيان معنوي خاص فيحق لها أن تستقل في إدارة شئونها، دون أن تخضع لمشئمة أمة أخرى، وأن تؤسس دولة خاصة بها، مستقلة ومنفصلة عن غيرها"¹.

وعليه: "فالأمة القومية" عبارة عن جماعة تشترك، ولو نظرياً، في خبرة تاريخية مشتركة، وفي تطلع إلى العيش المشترك كوحدة مستقلة عن غيرها، ويظهر هذا التعاطف مع الجماعة في شكل ولاء للدولة القومية بغض النظر عن شكل حكومتها أو نظامها السياسي، وفي شكل فخر بالأرض، واعتزاز بالثقافة القومية، وتفضيل لأعضاء الجماعة في مواجهة الجماعات الأخرى، وتمجيد الأمة وتقديسها².

وعلى الرغم من استناد قيام الدولة في الفكر الغربي على الأساس القومي، إلا أن هذا الفكر لا يحتم التلازم بين الدولة والأمة القومية؛ فعناصر الأمة القومية تتمثل في وحدة الأصل العرقي، وأرض مشتركة، سواء وجدت أو سعت الجماعة لإيجادها، وصفات ثقافية مشتركة كاللغة والعادات والتقاليد، وتاريخ مشترك، وحب للأمة، واعتزاز مشترك بمنجزاتها، وتميزها عن غيرها من الأمم³. كما يبرز بعضهم اللغة، ووحدة التاريخ فقط، كقاعدة لبناء الأمة القومية. وفي ذلك يقول ساطع الحصري "إن أس الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية هو: وحدة اللغة ووحدة التاريخ" ولذلك "لا الدين ولا الدولة، ولا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية"⁴. فالأمة، في الفكر القومي ظاهرة اجتماعية توجد بتوافر عناصرها، ويمكن أن توجد حتى لو لم يتحد أبناءها في دولة وتظل أمة حتى لو انقسمت إلى عدة دول.

أما من حيث علاقة الأمة بالدولة، فإن منظري الفكر القومي يرون أن للقومية مدلولان: الأول كمذهب فكري Doctrine يتعلق بشخصية أو مصالح وحقوق الأمة وواجباتها. والثاني كحركة سياسية منظمة، تهدف إلى تحقيق أغراض الأمة ومصالحها. وأهم هدفين تسعى الحركة إلى تحقيقهما هما: الاستقلال، والوحدة الوطنية⁵.

¹ ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، (بيروت: دار العلم للملايين، 1964م)، ص 10.

² Boyd C. Shafer, Nationalism Myth and Reality , (New York, A Harvest Book , 1955 , P. 19.

³ المرجع السابق، ص 7 - 8.

⁴ ساطع الحصري، ما هي القومية، (بيروت: دار العلم للملايين، 1959م)، ص 251 - 252.

⁵ Hugh Seton Watson. Nations and States An Enquiry in to the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. (Boulder, Colorado, Westview Press, 1977, P3.

ومن الواضح أن هذين الهدفين سلبيان لكونهما يقتصران فقط على حماية الأمة، ولا يتعديانها إلى غير ذلك من نشر للمبدأ الذي تعتنقه الجماعة. ولذلك فالفكرة القومية عن الأمة في مدلولها السياسي فكرة عقيمة، وذلك لأنها حصرت غاية كفاح الأمة السياسي في إيجاد الدولة وحماتها، فإن وجدت تحقق للقومية هدفها وهو هدف انكفائي سلبي.

أما القومية في المدلول المذهبي فهي حالة ذهنية، تجعل ولاء الفرد الكامل خاضعا للدولة القومية¹، ولهذا فإن القوميين "في كل مكان عبدوا الأمة"، وهذه العبادة والتقديس جزء من القاعدة التي يبنى عليها الفكر القومي المعاصر².

ويؤكد ساطع الحصري ذلك في معرض حديثه عن القومية العربية بقوله:

"إن الفكرة القومية، تتمتع بقوة ذاتية، إنها تدفع إلى العمل والكفاح، عندما تدخل العقول وتستولي على النفوس؛ (إنها) تحرك الهمم، وتسير الجماهير، وتدفع الناس إلى البذل والتضحية عند الاقتضاء"³.

يتضح من هذا أن القومية كمدلول مذهبي رابطة خالية من أي فكر عملي، تقوم على الغرائز الطبيعية، نظراً لأنها تبنى على مفاهيم وضعية يتحقق من خلالها فقط الشعور بالانتماء.

نستدل مما سبق أن الفكر القومي رغم أنه يسند فكرة قيام الدولة على الرابطة القومية، إلا أنه لا يحتم التلازم بين وجود الأمة والدولة، كما أنه يجعل غاية الأمة الانضواء تحت لواء الدولة القومية، بهدف التمييز عن القوميات الأخرى، وحماية الدولة القومية، والدفاع عنها.

أما الإسلام فيقر تكوين الأمة ولكنه يحصر مكوناتها في عناصر "فكرية - عقيدية"، وفي أنظمة وتشريعات عملية تنبثق من العناصر الفكرية. وبهذا يناقض المفهوم الغربي القومي للأمة، حيث تؤكد الشريعة الإسلامية أن مكونات الأمة هي العقيدة الإسلامية والمفاهيم التي ترتبط بها، من إيمان بالله ورسوله، وكذلك الأحكام الشرعية التي تنبثق عن العقيدة من هجرة وجهاد بقصد تكوين الدولة الإسلامية. فوجود الأمة ذاتها يتمثل

¹ Hans Kohn. Nationalism: its Meaning and History. (New York D. Van Nostrand, 1955, P9.

² راجع P6. Shafer.

³ ساطع الحصري، محاضرات في نشوء القومية، مرجع سابق، ص282.

في إقامة الدولة التي تقيم أحكام الشرع. كما أن الدولة تعدّ "وسيلة" دائمة لإقامة أحكام الشرع وحمل الدعوة عن طريق الجهاد، وليست غاية في حد ذاتها كما يؤكد القوميون.

وتقوم الأمة في التصور الإسلامي على الرابطة الشرعية؛ فالروابط المكونة للوحدة:

"... ليست علاقات الدم، ولا علاقات الأرض، ولا علاقات الجنس، ولا علاقات التاريخ، ولا علاقات اللغة، ولا علاقات الاقتصاد... ليست هي القرابة، وليست هي المصالح الاقتصادية... إنما هي علاقة العقيدة.."¹.

وتمثل العقيدة والشرعية الإسلامية وما جاء فيها من أحكام الهجرة والجهاد وتكوين الدولة الشرعية عناصر ومكونات الأمة الإسلامية، وقد أوضح الله سبحانه وتعالى ذلك بقوله: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} (72) وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ²، وقال رسول الله ﷺ "اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله..، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهم ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفىء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوا فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم"³.

فلآية الكريمة وحديث رسول الله ﷺ يدلان بوضوح على مكونات الأمة وهي: "الولاية بالإيمان، والهجرة، والجهاد". وذلك يعني أن الأمة تقوم على عقيدة تتبعها هجرة من دار الكفر إلى دار الإيمان، بهدف إقامة الدولة الإسلامية، حتى تحقق الأمة ذاتها وكيانها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وحتى تطبق مجموعة المفاهيم والمقاييس والقناعات التي تحملها في إطار منتظم سياسي واجتماعي واقتصادي يرتكز على العقيدة، وتقوم بعد إقامة الشرع بالجهاد في سبيل الله لإبلاغ الإسلام، وبذلك تتجاوز الإطار القومي القائم على النظرة العرقية للأمة، وعلى مبدأ الولاء السياسي للقوم بصرف النظر عن معتقداتهم، حيث يقيم الإسلام

¹ سيد قطب، في ظلال القرآن، الجزء الثالث، (بيروت: دار الشروق، 1400 هـ - 1980 م، ص1554.

² القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية 72.

³ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص37 - 39.

نظام ولاء فكري عقيدي، ويجعل هدف الأمة نشر الإسلام وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية، ومن هذا يتضح أن الأمة في الفكر الإسلامي تكتسب بعداً حركياً دائماً، من خلال إقرار رابطة العقيدة الفكرية والجهاد في سبيل الله.

وللمحافظة على حق وكيان الأمة، والدولة الناجمة عنها، حذر الله سبحانه وتعالى المسلمين من موالاة الكفار لكونهم أولياء بعض وحذر سبحانه وتعالى من الفتنة المترتبة على انقسام المسلمين [التجزئة السياسية] وعدم موالاتهم لبعض، بإقامة المجتمع السياسي الواحد. وذلك دليل على أن الأمة الإسلامية يجب أن تكون واحدة لا يفصل بين شعوبها حد، ولا يحول دون التقائهم وضع، ولا يصح أن تخضع لأكثر من حاكم يتولى أمرها ويدير شئونها¹.

وقد فسر ابن كثير الفتنة الواردة في الآية الكريمة بقوله "أي: إن لم تجانبوا المشركين وتوالوا المؤمنين وإلا وقعت فتنة في الناس، وهو التباس الأمر واختلاط المؤمنين بالكافرين، فيقع بين الناس فساد منتشر عريض طويل"².

ويقول سيد قطب بهذا الصدد:

"إن المجتمع الجاهلي لا يتحرك كأفراد، إنما يتحرك ككائن عضوي، تندفع أعضاؤه، بطبيعة وجوده وتكوينه للدفاع الذاتي عن وجوده وكيانه؛ فهم بعضهم أولياء بعض طبعاً وحكماً... ومن ثم لا يملك الإسلام أن يواجههم إلا في صورة مجتمع آخر له ذات الخصائص، ولكن بدرجة أعمق وأمتن وأقوى، فأما إذا لم يواجههم مجتمع ولاء بعضه لبعض، فستقع الفتنة لأفراده من المجتمع الجاهلي — لأنهم لا يملكون مواجهة المجتمع الجاهلي المتكافل أفراداً، وتقع الفتنة في الأرض عامة بغلبة الجاهلية على الإسلام بعد وجوده، ويقع الفساد في الأرض بطغيان الجاهلية على الإسلام"³.

وعليه فقيام الإسلام وبقائه يتطلب قيام مجتمع يقيم حكم الله في الأرض، متمثلاً في أمة تعتنق العقيدة وتنتظم في دولة تنبثق عن العقيدة، وإلا تحول الإسلام إلى مجرد "نظرية" خالية الوفاض؛ فالأمة والدولة متلازمان، بمعنى أن وجود جماعة تعتنق العقيدة الإسلامية، يحتم عليها العمل لإقامة دولة تطبق الشرع في واقع الحياة، كما أن قيام الدولة الإسلامية يحتم قيام أمة تلتزم بتطبيق أحكام الشرع، وحمل الدعوة، وذلك

¹ يوسف السبطين، طريق العزة، (د. ن، 1403هـ - 1983م، ص 63.

² مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص 122.

³ سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 1559

لأن الإسلام رباط روحي - سياسي، وليس رباطاً روحياً محضاً كما هو الحال في النصرانية، ولذا يمكن تعريف الأمة الإسلامية بأنها: "جماعة تعتنق عقيدة الإسلام وتقيم دولة على أساس شريعته". ويستدل على ارتباط وجود الأمة بالدولة، أيضاً، من جعل الإسلام الأمة قاعدة للحياة الاجتماعية وجعل الأفراد غير المكونين للدولة، أي: المتخلفين عن الهجرة مع "قدرتهم على ذلك"، "ليسوا من الأمة" لكونهم لم يحققوا شروط الأمة المتمثلة في الهجرة، بهدف إقامة الدولة، حيث وصف الله سبحانه وتعالى أولئك بالمنافقين، قال عز وجل: {فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرَكْسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْذُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ سَبِيلًا} ¹. و{إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} ².

ولذلك فإن عدم هجرة الموجودين خارج إطار الدولة الإسلامية مع القدرة عليه يحتم خروجهم عن مفهوم "الأمة الإسلامية"، وقد نزلت الآية السابقة في أولئك الذين انتسبوا إلى الإسلام، ومع هذا خرجوا مع جيش قريش لمقاتلة الرسول ﷺ في بدر، وقد ورد عنه ﷺ قوله: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، لا تراءى نارهما" ³.

ومما يدل على أهمية الهجرة إلى الدولة الإسلامية أن الله سبحانه وتعالى أسقط حق المسلم المقتول خطأ في دار الكفر في الدية، لعدم انتمائه للدولة الإسلامية، قال تعالى: {فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} ⁴، وقد أشار الإمام الشيباني رحمه الله إلى ذلك بقوله: "وإذا أسلم رجل من أهل الحرب، فقتله رجل من المسلمين قبل أن يخرج إلى دار السلام خطأ، فعليه الكفارة ولا دية عليه" ⁵. وقد ذكر الشيخ الشنقيطي رحمه الله أن لفظ الأمة قد ورد بمعان شتى، منها برهة من الزمن، ومنها أمة بمعنى جماعة من الناس، كقوله تعالى: {وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْتَأْذِنُ} ⁶، ومنها الرجل القدوة، كقوله تعالى:

¹ القرآن الكريم، سورة النساء، آية 88، ومعنى أركسهم: ردهم إلى الكفر. (كلمات القرآن لحسنين مخلوف).

² القرآن الكريم، سورة النساء، آية 97.

³ أخرجه أبو داود والترمذي، راجع محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الجزء الخامس، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1399 هـ - 1979 م، حديث رقم 1207، ص 29).

⁴ القرآن الكريم، سورة النساء، آية 92.

⁵ محمد بن الحسن الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، تحقيق صلاح الدين المنجد، الجزء الأول، (القاهرة: مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، 1971، ص 126).

⁶ القرآن الكريم، سورة القصص، آية 23.

{إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً} ¹، ومنها "استعمال" الأمة" في الشريعة والطريقة" ²، كما جاء في قوله سبحانه وتعالى: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} ³. وقوله تعالى: {وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ} ⁴.

وهذا المعنى الأخير هو المقصود والذي يقتضي حتماً كون العقيدة الإسلامية أساس وحدة المسلمين، وجعل الشريعة الإسلامية القانون المهيمن على تشريعات المسلمين، ويتطلب أيضاً عدم إقامة بنيانهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي على أي قاعدة مخالفة لقواعد الشرع، وبفقدان ذلك كما هو حاصل اليوم في المجتمعات المعاصرة يكون إطلاق لفظ الأمة تجاوزاً، ولا يعدو بالحقيقة كونه جماعة من الناس فقط. وذلك لفقدان شرط وجود الأمة وهو سيادة الشرع وقيام شريعته في تلك المجتمعات.

والخلاصة أن وجود "الأمة" بمعناها الشرعي المستنبط من الأدلة والمفاهيم الشرعية، لا يتحقق إلا بوحدة المسلمين في دولة واحدة، تحت لواء حاكم واحد، فقد أكد الرسول ρ ضرورة ملازمة الجماعة والوفاء بالبيعة للحاكم، وعدم جواز تعدد البيعة، وذلك يدل على وجوب انتظام الأمة في دولة واحدة وتحريم التعددية السياسية المؤدية إلى زوال الأمة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ρ قال: "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية" ⁵.

ومما يدل على وجوب اجتماع أمر المسلمين على إمام واحد قوله ρ "أنه ستكون هنات وهنات فمن أراد أن يفرق هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان" ⁶.

وبناء على ما سبق فإن الإسلام يرفض الفكرة القومية المؤكدة على أن الأمة توجد بمجرد توافر عناصرها، "بغض النظر عن صورة التنظيم السياسي الذي تعيش في ظله"، وأن الأمة تختلف عن الدولة لأن الدولة ظاهرة سياسية وقانونية محددة، وأن الأمة توجد بدون دولة، أي بدون اتحاد أبنائها في دولة واحدة، وتبقى أمة حتى لو انقسمت إلى وحدات سياسية متباينة ⁷، ويؤكد الإسلام أن قيام رابطة روحية تسمى "الأمة" لا

¹ القرآن الكريم، سورة النحل، آية 120.

² الشنقيطي، أضواء البيان، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 13 - 14.

³ القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية 92.

⁴ القرآن الكريم، سورة المؤمنون، آية 52.

⁵ صحيح مسلم، بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص 239.

⁶ المرجع السابق نفسه، ص 242 - 243.

⁷ صوفي حسن أبو طالب، المجتمع العربي، (القاهرة: دار النهضة العربية) (1389هـ - 1970 م)، ص 27.

يكفي لتحقيق مدلول الشارع الهادف إلى إقامة أحكام الشرع حيث يقتضي إقامة الشرع انصهار الأمة سياسياً في بوتقة دولة إسلامية تقيم أحكام الشرع في واقع الحياة.

وعليه فالأمة والدولة لا ينفصلان مطلقاً، فوجود الأمة يعني وجود الدولة، وفقدان أحدهما يعني فقدان الآخر.

المبحث الثاني الجهاد في سبيل الله

الجهاد في سبيل الله هو الركيزة الأساسية، للسياسة الخارجية لدولة الخلافة الشرعية، فالحديث عن السياسة الخارجية للدولة الإسلامية، لا يتم إلا بربطها بمفهوم حمل الإسلام إلى العالم عن طريق الجهاد، فالدولة الإسلامية، عبارة عن مؤسسة دائمة، تعمل على تطبيق أحكام الشرع في الداخل، وحمل الإسلام إلى العالم حملاً عقيدياً عن طريق الجهاد. ونظراً لأهمية الجهاد في حياة المسلمين فقد سعى الغرب إلى تشويه صورة المجاهدين في سبيل الله فنعتهم بأوصاف البرابرة ومصاصي الدماء، مما دفع الكثير من أبناء الأمة إلى الدفاع عن مفهوم الجهاد الشرعي، ولكن أغلب هؤلاء وقع فريسة تصورات خاطئة عن معنى الجهاد وأهدافه ومشروعيته، وانتهوا كما أراد الغرب وخطط إلى مجازاة الغرب في تقسيم الحروب إلى هجومية عدوانية، ودفاعية، وأكدوا أن الحرب المشروعة في الإسلام هي الحرب الدفاعية فقط.

فقد أكد أبو سخيلة أن الجهاد شرع أصلاً للدفاع الشرعي، فالإسلام يحث المسلم على:

"الدفاع عن عقيدته ومقدساته، الدفاع عن شخصه وسلامته وأفراد أسرته وإخوانه من المؤمنين، الدفاع عن حقوقه وحقوق المؤمنين، الدفاع عن الدولة الإسلامية الدفاع عن كل مظلوم إذا كانت هناك قدرة على ذلك"¹.

وذهب الزحيلي إلى "أن الباعث على القتال في الإسلام هو دفع العدوان وإرساء قواعد الحرية الدينية لشعوب الأرض، بحيث يمكنهم النظر في الإسلام"²، ثم حدد مظاهر العدوان التي ظهرت في عهد رسول الله ﷺ، والتي منها مهاجمة الأعداء للرسول ﷺ، وقيامه ﷺ بالرد على الاعتداء وفتنة المسلمين عن دينهم من قبل الكفار أي الاعتداء على حرية العقيدة. وأكد أنه "على هذا النهج سار المسلمون، فما كانوا يفاجئون قوماً بجرب، إلا بعد أن يظهر منهم روح العداء، ومعارضة الدعوة، والوقوف في وجهه، والتحقيق من شأنها"³.

وبناء عليه، حصر الكاتب مشروعية الجهاد في الإسلام فيما أسماه "مجالات الدفاع الوقائي"، وذكر منها حالة الاعتداء على الدعاة والحرب لنصرة المظلوم، والدفاع عن النفس⁴.

¹ محمد عبدالعزيز أبو سخيلة، أحكام الجهاد في الإسلام، (مطابع الخط: د. ن، د. ت، ص 44).

² وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي. دراسة مقارنة، (دمشق: المكتبة الحديثة، د. ت، ص 90).

³ المرجع السابق، ص 90 - 91.

⁴ المرجع السابق، ص 93، 94.

كما أكد محمد عزة دروزة أن الجهاد إنما شرع أصلاً لأغراض دفاعية بحجة تتمثل في رد العدوان، ودفع الظلم وضمان الحرية في الدعوة إلى الإسلام، وردع الصادين عن ذكر الله¹، وقد استشهد، لدعم رأيه، بعدد من الآيات الكريمة والتي منها قوله تعالى: {أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ}²، وقوله تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ}³، ثم ذكر أن القتال المشروع هو ما كان بغرض دفع الظلم عن المسلمين، أو رد العدوان، وذلك بقتال الذين يقاتلون المسلمين من الكفار، "والاستمرار في قتالهم إلى أن ينتهوا من موقفهم وتتوفر حرية دين الله والدعوة إليه ولا يبقى إمكان لفتنة المسلمين عن دينهم، وصد الناس عن الإسلام"⁴، ثم أكد، كذلك، أن قوله تعالى: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}⁵، يتضمن أمراً من الله سبحانه وتعالى بالجنوح للسلم إذا جنح العدو لها، حتى مع بقائه على الكفر. فشرط الصلح مع الكفار مرهون بموافقتهم عليه وجنوحهم إليه، فإن مالوا إلى الصلح وجبت إجابتهم إليه مع بقائهم على كفرهم، بعكس ما يعتقدده بعضهم من أن الجنوح للسلم لا يكون إلا بإسلام العدو"⁶.

وحصر أبو شريعة دواعي القتال في أربعة أعمال هي "حماية الدين، والنفس، والعرض والوطن والمال، فيما إذا داهم العدو ديار الإسلام، وحماية الأقليات المسلمة التي تقيم في ديار الكفر، قتال أهل الردة والبغي والحاربة، قتال ناقضي العهد"⁷، وذهب محمد إمام إلى أن الإسلام لم يشرع الحرب "إلا ردّاً للاعتداء سواء كان عدواناً على الدولة أي على المسلمين في ديارهم، أو عدواناً على الدعوة التي يجب تأمينها"⁸، وأضاف بأن شروط الحرب المشروعة تتمثل في أمرين: هما تأمين الدعوة والدفاع عن الدولة، وقد قيد هذين الأمرين بشروط منها:

"ألا تعلن الحرب لنشر الدعوة لأن ذلك ممنوع بنص القرآن القاطع"، "ألا تعلن الحرب إلا دفاعاً للعدوان"، وأنه "لا يجوز الاستمرار في الحرب متى لاحت فرصة السلام لأي ظرف من الظروف"⁹.

¹ محمد عزة دروزة، الجهاد في الإسلام، (بيروت: المكتبة العصرية، 1988م، ص52).

² القرآن الكريم، سورة الحج، آية 39.

³ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 190.

⁴ دروزة، مرجع سابق، ص53.

⁵ القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية 61.

⁶ دروزة، مرجع سابق، ص55.

⁷ إسماعيل إبراهيم محمد أبو شريعة، نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، (الكويت: مكتبة الفلاح، 1401 هـ - 1981م، ص34).

⁸ محمد كمال الدين إمام، الحرب والسلام في الفقه الدولي الإسلامي، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1399هـ - 1979م، ص49).

⁹ المرجع السابق، ص54 - 55.

وهكذا انتهى الكاتب إلى أن "القرآن" يحرم "إعلان الحرب لنشر الدعوة الإسلامية" مع أنه لم يذكر دليلاً من القرآن يدعم قوله.

وقد انتهى عدد كبير من الكتاب المسلمين إلى قصر الجهاد على الحرب الدفاعية ومن هؤلاء الشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد أبو زهرة، ومحمد عبدالله دراز، وعلي علي منصور، ومصطفى السباعي، وأحمد شلبي وغيرهم¹.

وقد بلغ التخاذل والهوان ببعضهم مبلغ دفعهم إلى القول بأن:

"جهاد الدعوة الذي يعني: مقاتلة الآخرين الذين يقفون في وجه نشر الإسلام لم يعد مطلوباً في العصر الحاضر، فقد شاء الله أن يفتح لنا دول العالم دون حمل السلاح. وقد سمحت هذه الديار بالدعوة إلى الله وإقامة المراكز الإسلامية والمشروعات الإسلامية على أراضيها، حتى الدول الشيوعية انكسر الحصن الشيوعي فيها، وخفت قبضتها على المسلمين؛ فالمسلمون ليسوا في حاجة إلى القتال في هذا العصر لنشر الإسلام"².

أو القول بأن السبب في حمل السلاح عن طريق الحروب يكمن، كما أكد حامد سلطان في كون: "الحرب والفتح هما الجهاز الإعلامي الذي يكفل نشر الدعوة الإسلامية على صورة عالمية... لقد كانت وسيلة الإعلام هذه، هي التي ترتب عليها انتشار الإسلام انتشاراً واسعاً في القرن الأول للهجرة... وعندما ظهرت في المجتمع الإنساني وسائل الإعلام الأخرى لنشر الدعوة الإسلامية في أرجاء المعمورة، أصبح في غير حاجة إلى الحرب أو الفتح لنشر دعوته العالمية، لأن وسائل الإعلام الأخرى تكفلت بهذا النشر"³.

وبناء على هذا الرأي فإن الجهاد تلغى مشروعيته:

"ما دامت هناك صحف مقروءة، أو إذاعات مسموعة، أو مرئية - مسموعة - يمكن أن يستخدمها المسلمون لنشر الدعوة الإسلامية، وأن تصل هذه الوسائل الإعلامية إلى دول العالم غير الإسلامي، بدون

¹ لمزيد من التفصيلات حول آرائهم راجع محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، الجزء الأول، (بيروت: دار البيارق، 1414هـ - 1993م، ص 586/595).

² حوار مع المفكر الإسلامي محمد عمارة، صحيفة العالم الإسلامي، الاثنين 21 - 27 محرم الموافق 19 - 25 يونيو 1995م، ص 5.

³ حامد سلطان، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، ص 160 - 162، نقلاً عن هيكل، الجهاد والقتال، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 596.

أن تتدخل الرقابة فيها بالحذف أو التشويش، ولم يصدر من تلك الدول أي اعتداء على من يستجيب للدعوة المرسله عبر هذه الوسائل. إذا كان الأمر كذلك فلا مجال لقتال هذه الدول بحجة حمل الدعوة إليها، ونشر الإسلام فيها، فيما لو منعت المسلمين من دخول بلادها من أجل الدعوة إلى الإسلام، ما دامت وسائل الإعلام، ولو الإذاعة الإسلامية وحدها تصل إلى تلك البلاد! هذا ما يترتب على قول الدكتور حامد سلطان...¹.

فلا ضرورة إذًا - وفقاً للرأيين السابقين - لقتال الكفار طالما أن أبواب دول الكفر مفتوحة للدعوة الإسلامية الفردية، وطالما أن هناك تقنية إعلامية تتيح وصول الدعوة إلى مشارق الأرض ومغاربها إذاعياً أو عبر الرأي أو خلافه!!.

ومن الواضح أن هذا رأي ساقط لا حجة له من الشرع الإسلامي فلا يعتد به، أما الدعوة إلى قصر الجهاد على ما يسمى بالحرب الدفاعية فنرد عليها بما يلي:

أولاً: إن الدعوة إلى قصر الجهاد على الدفاع ليست دعوة إسلامية تنبثق من الأدلة الشرعية، فهي كما أشار الدكتور العلياني بدعة حيث قال:

"ابتدع تلاميذ المستشرقين ومن سار على نهجهم، بدعة منكرة تخالف الكتاب العزيز، والسنة الصحيحة، وإجماع سلف الأمة. وهذه البدعة هي أن الجهاد في الإسلام للدفاع فقط، وأن المسلمين لا يجوز لهم أن يغزوا الكفار لأجل إخضاعهم لسلطان الإسلام، وإعلاء كلمة الله على كلمتهم، إلا إذا سبق الكفار بالاعتداء على المسلمين. وهذه البدعة المنكرة لم يقلها أحد من علماء المسلمين المعبرين، وأول ما ظهرت على ما أعلم على أيدي تلاميذ المدرسة العقلية الحديثة التي من أشهر رجالها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا"².

والأدلة الشرعية الموجبة لقتال الكفار في عقر دارهم كثيرة، منها قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ} (38) إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ³.

¹ المرجع السابق، ص 598.

² علي بن نفع العلياني، أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه، (الرياض: دار طيبة، 1405هـ - 1985م ص 318.

³ القرآن الكريم، سورة التوبة، آية 38 - 39.

قال الفخر الرازي في تفسيره:

"اعلم أن هذه الآية تدل على وجوب الجهاد في كل حالة، لأنه تعالى نص على أن الثاقل عن الجهاد أمر منكر، ولو لم يكن الجهاد واجب لما كان هذا الثاقل منكراً، وليس لقائل أن يقول: "الجهاد إنما يجب في الوقت الذي يخاف هجوم الكفار فيه لأنه عليه الصلاة والسلام ما كان يخاف هجوم الروم، ومع ذلك فقد أوجب الجهاد معهم"¹.

ويدل ذلك على أن الجهاد هو مبادأة الكفار بالقتال، يقول ابن العربي في تفسير قوله تعالى: {إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا} فوجب بمقتضاها النفي للجهاد، والخروج إلى الكفار لمقابلتهم، على أن تكون كلمة الله هي العليا"².

كما بين الإمام الفخر الرازي أن قوله تعالى: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ}، إنما يتضمن طلب قتال الكفار أي المبادرة إلى قتالهم "لأن الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي إذا بدأوا به كان فتنة على المؤمنين، لما يخافون عنده من أنواع المضار"⁴.

يقول القرطبي في تفسيره: "وهو أمر بقتالٍ مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار"⁵. ويقول ابن العربي: "أن سبب القتل هو الكفر،...، لأنه تعالى قال: {حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ}: فجعل الغاية عدم الكفر نصاً، وأبان فيها أن سبب القتل المبيح للقتال الكفر"⁶، وليس العدوان فقط كما تصور الكتاب المعاصرون.

وقال تعالى: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} ⁷. يقول ابن العربي في تفسيره: إن

¹ التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي ج 16 ص 60، نقلاً عن عارف خليل أبو عيد، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، (الكويت: دار الأرقم 1404هـ - 1983م، ص 106).

² أبو محمد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن، مراجعة عبدالقادر عطا، المجلد الثاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت ص 511).

³ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 193.

⁴ التفسير الكبير ج 5 ص 142، نقلاً عن أبو عيد، مرجع سابق، ص 106.

⁵ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 236.

⁶ ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 155.

⁷ القرآن الكريم، سورة التوبة، آية 29.

الآية الكريمة فيها "أمر بمقاتلة جميع الكفار، فإن كلهم قد أطبق على هذا الوصف، من الكفر بالله وباليوم الآخر"¹.

وفي الآية أمر بقتال الكفار، أي أنه أمر مطلق بذلك وليس مقيداً بدفاع أو غير ذلك مما يدل على أن الجهاد هو قتال الكفار، لا لدفعهم عن دار الإسلام فقط، وإنما لدعوتهم إلى الإسلام، ولنشر الدين الحق في أرجاء المعمورة، فيكون الجهاد من أجل إعلان كلمة الله، أرسل سعد بن أبي وقاص إلى رستم، ربيعي بن عامر، وذلك قبل معركة القادسية فسأله رستم: ما جاء بكم؟ فقال ربيعي بن عامر: "الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لدعوتهم إليه، فمن قبل ذلك منا قبلنا ذلك منه ورجعنا عنه، وتركناه وأرضه يليها دُوننا، ومن أبى قاتلناه أبداً"².

ومن ثم فقتال الطلب مطلب شرعي، وقصر الجهاد على قتال الدفاع يعني إلغاء الجهاد في سبيل الله المتمثل في حمل الإسلام إلى العالم، والقتال من أجله، "ومن أبى قاتلناه". وقد جاء عنه ρ قوله: "اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تَعْلُوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً. وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو "خلال" فأيتهم ما أجابوك، فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمة والفىء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم..."³.

يتضمن الحديث السابق أمراً من رسول الله ρ بالغزو في سبيل الله، أي حمل الإسلام حملاً عقيدياً بإبلاغ الدعوة إلى الكفار وتخييرهم بين ثلاثة أشياء: إما "الإسلام" وهو الغاية من القتال، أو "الجزية" وهي المتمثلة في تطبيق أحكام الإسلام عليهم وإخضاعهم للدولة الإسلامية، أو "القتال". والأمر بالغزو الذي ينتهي بالقتال لا يمكن أن يكون حرباً دفاعية، وإلا لما سمي "غزواً" مما يدل على أن الغزو هو قتال الطلب أي مبادأة الكفار بالقتال. ويؤيد ذلك أيضاً قوله ρ : "... والذي نفس محمد بيده، لولا أن يشق على المسلمين ما قعدت خلاف سرية تغزو في سبيل الله أبداً..." والذي نفس محمد بيده، لوددت أني أغزو في سبيل الله

¹ ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص 473.

² الطبري، تاريخ الطبري، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص 401.

³ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص 37، 39.

فأقتل، ثم أغزو فأقتل، ثم أغزو فأقتل"¹، وقوله ρ: "العدوة في سبيل الله أو روحه خير من الدنيا وما فيها"². وعن أبي موسى قال: سئل رسول الله ρ عن الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية ويقاتل رياء، أي ذلك في سبيل الله؟ فقال رسول الله ρ: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله"³.

وقد جعل رسول الله ρ غاية الجهاد إعلاء كلمة الله مصداقاً لقوله تعالى: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ} وإعلاء كلمة الله لا يكون إلا بالسعي لقتال الكفار، أي قصدهم في ديارهم لعرض الإسلام عليهم وقتالهم عليه، مما ينفي كون الجهاد حرباً دفاعية، ثم كيف يكون حمل الإسلام حملاً عقائدياً، وكيف ينتشر الإسلام وهو قابع متفوق في قمقم لا يخرج منه، ورسول الله ρ يقول: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله؟ فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحقها، وحسابهم على الله عز وجل"⁴، وكيف يؤمر رسول الله ρ بقتال الناس حتى يؤمنوا بالله، ثم يدعي الكتاب المعاصرون أن القتال الذي يميزه الإسلام هو الحرب الدفاعية فقط وأن الحرب الهجومية أمر لا تقره الشريعة؟

وقد بين الفقهاء، بناء على فهم الأدلة الشرعية التفصيلية المعالجة لمفهوم الجهاد، أن الجهاد هو قتال الكفار من أجل إعلاء كلمة الله سبحانه وتعالى وذلك يتضمن بالضرورة طلب قتال الكفار بعد عرض الإسلام عليهم إن لم تبلغهم الدعوة، فقد أكد الكاساني أن الجهاد "في عرف الشرع يستعمل في بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله عز وجل: بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك"⁵، وعرفه ابن عرفة بأنه: "قتال مسلم كافراً غير ذي عهد، لإعلاء كلمة الله أو حضوره له أو دخول أرضه"، وعرفه ابن هارون بأنه: "قتال العدو لإعلاء كلمة الإسلام"، وعرفه الباجوري بأنه "القتال في سبيل الله لإقامة الدين"⁶.

يتضح من التعريفات الفقهية للجهاد أن الجهاد هو قتال الكفار لإعلاء كلمة الله، أي القتال المطلق الشامل لغزو الكفار، وللدفاع عن دار الإسلام، ولغير ذلك من أنواع القتال. قال الشوكاني في السيل الجرار:

¹ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص20.

² المرجع السابق نفسه، ص26.

³ المرجع السابق نفسه، ص49.

⁴ صحيح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص347.

⁵ علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء السابع، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1402هـ - 1982م، ص97.

⁶ راجع في تفصيل تعريف الجهاد عن فقهاء المذاهب ما نقله أبو عيد، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، مرجع سابق، ص100.

"غزو الكفار، ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام، أو تسليم الجزية، أو القتل، معلوم من الضرورة الدينية ولأجله بعث الله تعالى رسله، وأنزل كتبه، ما زال رسول الله ﷺ منذ بعثه الله إلى أن قبضه إليه، جاعلاً لهذا الأمر من أعظم مقاصده ومن أهم شئونه، وأدلة الكتب والسنة في هذا لا يتسع لها المقام، ولا لبعضها. وما ورد في موادعتهم، أو في تركهم إذا تركوا المقاتلة فذلك منسوخ باتفاق المسلمين، بما ورد من إيجاب المقاتلة لهم على كل حال، مع ظهور القدرة عليهم، والتمكن من حربهم وقصدهم إلى ديارهم"¹.

فالواجب الشرعي يتمثل في حمل الإسلام والجهاد في سبيله، أي مقاتلة الكفار لإخضاعهم لشرع الله سبحانه وتعالى، ليتحقق كمال العبودية لله على الأرض، ولا يتحصل ذلك إلا بقصد الكفر إلى ديارهم وقتالهم عند امتناعهم عن الخضوع لحكم الإسلام.

أضف إلى ذلك: أن تأكيد أغلب الفقهاء على أن الجهاد ينقسم إلى فرض كفاية، وفرض عين، يدل على وجوب مقاتلة الكفار حتى لو لم يقاتلوا المسلمين، ذكر الكاساني في بيان فرضية الجهاد ما يلي: "فإن لم يكن النفي عاماً فهو فرض كفاية ومعناه: أن يفترض على جميع من هو من أهل الجهاد، لكن إذا قام به بعض سقط عن الباقين... ولأن ما فرض له الجهاد وهو الدعوة إلى الإسلام وإعلاء الدين الحق، ودفع شر الكفرة وقهرهم، يحصل بقيام البعض به، وكذا النبي عليه الصلاة والسلام كان يبعث السرايا، ولو كان فرض عين في الأحوال كلها لكان لا يتوهم منه القعود عنه في حال، ولا أذن غيره بالتخلف عنه بحال"².

وبين ابن قدامة أن الجهاد فرض على الكفاية، ويصبح فرض عين في ثلاث حالات:

الأولى: "إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان، حرم على من حضر الانصراف، وتعين عليه المقام".

الثانية: "إذا نزل الكفار، ببلد، تعين على أهله قتالهم ودفعهم".

الثالثة: "إذا استنفر الإمام قوماً لزمهم النفي"³.

¹ نقلاً عن كتاب العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة، جمع أبي الطيب صديق بن حسن بن علي الحسيني القنوجي البخاري، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ - 1985م)، ص 15.

² الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، الجزء السابع، ص 98.

³ موفق الدين ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص 365 - 366.

فقد ذكر الفقهاء أن الجهاد يصبح فرض عين إذا نزل العدو بأرض المسلمين، أو هاجم ديارهم وغزاهم، فيتعين الجهاد على كل مسلم قادر عليه، وإذا أعلن الخليفة النفي العام لملافاة الأعداء. وواضح من الحالة الأولى المتمثلة في نزول الكفار ببلد معين أن الجهاد الدفاعي فرض عين على كل مسلم قادر عليه أما غيرها من الحالات والتي ينطبق عليها كون الجهاد فرض كفائي على الأمة، فتدل على حالة ابتداء الكفار بالقتال، وهذا ما أكده الكاساني بقوله: إن "ما فرض له الجهاد، وهو الدعوة للإسلام وإعلاء الدين الحق، ودفع شر الكفرة وقهرهم، يحصل بقيام البعض به" مما يدل على أن قتال الطلب المرتبط بالدعوة إلى الإسلام وإعلاء الدين الحق مطلب شرعي كفائي تأثم الأمة إن لم يقم به أحد، فإن قام به من يكفي سقط عن الباقي. وفي ذلك دليل واضح على أن قتال الكفار وقصدهم إلى ديارهم واجب على الأمة جميعها تأثم بتركه. يقول الشيخ ناصر الدين الألباني:

"اعلم أن الجهاد على قسمين: الأول فرض عين، وهو صد العدو المهاجم لبعض بلاد المسلمين... والآخر: فرض كفاية... وهو الجهاد في سبيل نقل الدعوة الإسلامية إلى سائر البلاد، حتى يحكمها الإسلام، فمن استسلم من أهلها فبها، ومن وقف في طريقها قوتل، حتى تكون كلمة الله هي العليا..."¹.

وبناء على ما سبق بيانه فإن للدولة الإسلامية أن تستخدم:

"كل الوسائل والأساليب المتاحة من أجل إقناع الناس بالدخول في الإسلام.. فإن تأبوا على الإسلام دعوا إلى إعطاء الجزية، أي دعوا إلى الخضوع للدولة الإسلامية بما يترتب على ذلك من تكاليف والتزامات، فإن رفضوا، ولم تر الدولة الإسلامية مصلحة من عقد معاهدة سلام معهم... حينئذ، يجوز إعلان القتال عليهم، من أجل تطبيق الحكم الإسلامي عليهم بالقوة، على اعتبار أن تطبيق الحكم الإسلامي على الناس هو نوع من الدعوة إلى الإسلام..."².

ثانياً: استدل المنادون بقصر الجهاد على الحرب الدفاعية، بعدد من الأدلة الشرعية التي استنبطوا منها، خطأ، أن الإسلام لا يقر إلا الحرب الدفاعية فقط. وهذه الأدلة هي قوله تعالى: {أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ}³، وقوله تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا

¹ العقيدة الطحاوية، شرح وتعليق، الشيخ ناصر الدين الألباني، ص149، نقلاً عن محمد خير هيكل، مرجع سابق، الجزء الأول، ص745، 746.

² المرجع السابق نفسه، ص812.

³ القرآن الكريم، سورة الحج، آية 39.

إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ¹، وقوله تعالى: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْعَلْ لَهُا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ²}.
الْعَلِيمُ².

والواقع أن هذه الأدلة الشرعية لا تدل مطلقاً على أن الشرع قصر الجهاد على الحروب الدفاعية دون غيرها، ولا يصح الاستدلال من ذلك على أن أي حرب غير دفاعية تعد غير مشروعة، مجارة لمفاهيم الغرب عن الحروب وأنواعها، والمشروع منها وغير المشروع.

ذكر ابن القيم أن قوله تعالى: {أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ}، يتضمن الأمر المطلق بقتال الكفار، وفيها إذن من الله سبحانه وتعالى بقتال المشركين بعد أن استقر بهم الأمر في المدينة، ولو أن الآية نزلت لدفع الظلم، كما يدعي المنادون بقصر الجهاد على الدفاع، والذي منه دفع الظلم والأذى، لنزلت في مكة، فالله سبحانه وتعالى "لم يأذن بمكة لهم في القتال، ولا كان لهم شوكة يتمكنون بها من القتال في مكة"، فالآية الكريمة فيها أمر من الله "بالجهاد الذي يعم الجهاد باليد وغيره، ولا ريب أن الأمر بالجهاد المطلق إنما كان بعد الهجرة"³، وذكر القرطبي أنها أول آية نزلت في القتال وفيها الإذن المطلق بالقتال. روى النسائي والترمذي عن ابن عباس قال: "لما أخرج النبي ﷺ من مكة، قال أبو بكر: أخرجوا نبيهم ليهلكن، فأنزل الله سبحانه وتعالى هذه الآية. فقال أبو بكر: لقد علمت أنه سيكون قتال"⁴ كما أشار ابن العربي إلى:

"أن الله سبحانه لما بعث محمد ﷺ بالحجة دعا قومه إلى الله دعاء دائماً عشرة أعوام، لإقامة حجة الله سبحانه... واستمر الناس في الطغيان، وما استدلووا بواضح البرهان. وحين أعذر الله بذلك إلى الخلق، وأبوا عن الصدق، أمر رسوله بالقتال، ليستخرج الإقرار بالحق منهم بالسيف"⁵.

ولذلك فليس الظلم المذكور في الآية هو علة القتال، وإلا لكان الأمر بالقتال نزل في مكة، فالآية الكريمة تضمنت الإذن المطلق بقتال المشركين، بعد أن أصبحت لهم دولة وكيان سياسي مستقل في المدينة. أما قوله تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا} فقد ذكر ابن العربي أن فيه ثلاثة أوجه: الأول: وهو عدم قتال من لم يقاتل المسلمين، وقد نسخت بقوله تعالى: {وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً}.

¹ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 190.

² القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية 62.

³ ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط، الجزء الثالث، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407 هـ - 1987 م، ص 70 - 71).

⁴ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص 46.

⁵ ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص 300.

الثاني: أن معنى (ولا تعتدوا) "أي لا تقاتلوا على غير الدين".

الثالث: "عدم قتال إلا من قاتل من الرجال البالغين"¹.

وقد بين ابن كثير أن معنى الآية الكريمة:

"أي قاتلوا في سبيل الله ولا تعتدوا في ذلك، ويدخل في ذلك ارتكاب المناهي من المثلة، والغلول، وقتل النساء والصبيان والشيخوخ، وأصحاب الصوامع، وتحريق الأشجار، وقتل الحيوان لغير مصلحة"². وقد أكد ابن عباس وعمر بن عبدالعزيز ومجاهد أن قوله تعالى (وَلَا تَعْتَدُوا) يقصد منه عدم جواز التعدي بقتل النساء والصبيان والرهبان والشيخوخ، وغيرهم ممن لا يشتركون في القتال³، عن نافع عن عبدالله "أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله ﷺ مقتولة، فأنكر رسول الله ﷺ، قتل النساء والصبيان"⁴، وعن رباح بن ربيع قال: كنا مع رسول الله ﷺ، في غزوة، فرأى الناس مجتمعين على شيء، فبعث رجلاً فقال: "انظر علام اجتمع هؤلاء؟" فجاء فقال: على امرأة قتيل فقال: "ما كانت هذه لتقاتل"، قال: وعلى المقدمة خالد بن الوليد، فبعث رجلاً فقال: "قل لخالد لا يقتل امرأة، ولا عسيفاً"⁵، كما جاء عنه ﷺ قوله: اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً⁶.

وبناء على ما سبق، يكون معنى الآية الكريمة النهي عن مجاوزة المقاتلين إلى غيرهم ممن لا يشتركون في القتال، وليس معناها: عدم الاعتداء على الكفار مطلقاً، أما الفقهاء الذين أكدوا أن آية عدم الاعتداء مرحلية فيرون أنها منسوخة، وفي ذلك يقول ابن القيم: "ثم فرض عليهم القتال بعد ذلك، لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم... ثم فرض عليهم قتال المشركين كافة، وكان محرماً، ثم مأذوناً به، ثم مأموراً به لمن بدأهم بالقتال، ثم مأموراً به لجميع المشركين"⁷ ونحى الشيباني المنحى ذاته بقوله:

¹ ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 147 - 148.

² مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 170.

³ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 232.

⁴ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص 48.

⁵ صحيح أبي داود، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 507.

⁶ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص 37.

⁷ ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 70 - 71.

"إن الأمر بالجهاد والقتال نزل مرتباً. فقد كان النبي ρ مأموراً في الابتداء بتبليغ الرسالة، والإعراض عن المشركين... ثم أمر بالمجادلة بالأحسن... ثم أذن لهم في القتال... ثم أمروا بالقتال إن كانت البداية منهم... ثم أمروا بالقتال بشرط انسلاخ الأشهر الحرم... ثم أمروا بالقتال مطلقاً... فاستقر الأمر على هذا"¹.

وسواء أخذنا بالرأي الأول أو الثاني من أقوال الفقهاء، فإن أيّاً منهما لم يتضمن الإشارة إلى أن الحرب المشروعة هي الحرب الدفاعية فقط. "وبهذا يظهر مخالفة أهل الدفاع لتفاسير السلف جميعاً، والإتيان بتفسير محدث من أهوائهم"².

أما قوله تعالى: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا} فيعالج حالة مخصوصة وهي السلم، والحرب والسلام حالتان قائمتان في الشرع الإسلامي، وفي العلاقات الدولية الإسلامية، ولا تدل الآية على الحرب الدفاعية مطلقاً، كما تصور المنادون بذلك. وقد اختلف الفقهاء في تفسير الآية. قال قتادة، وعكرمة، والحسن البصري، وابن زيد: إن هذه الآية منسوخة بآيات الجهاد في سورة براءة. أما السدي وابن إسحاق، فقد أكدا أن الآية محكمة. قال السدي: "وإن أرادوا الصلح فأرده"، وقيد ابن إسحاق الصلح بقبول الإسلام، قال: "أي إن دعوك إلى السلم إلى الإسلام، فصالحهم عليه". قال الطبري: "فأما ما قاله قتادة ومن قال مثل قوله من أن هذه الآية منسوخة، فقول لا دلالة عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة عقل... وقول الله في براءة: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ} غير ناف حكمه قوله: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا}.. فليس في إحدى الآيتين نفي حكم الأخرى، بل كل واحدة منهما محكمة فيما أنزلت فيه"³.

يقول ابن العربي:

"وأما من قال: إن دعوك إلى الصلح فأجبهم، فإن ذلك يختلف الجواب فيه، وقد قال تعالى: {فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ}، فإذا كان للمسلمين مصلحة في الصلح لانتفاع يجلب به، أو ضرر يندفع بسببه، فلا بأس أن يبتدئ المسلمون به إذا احتاجوا إليه، وأن يجيبوا إذا دعوا إليه"⁴. وقد أكد هذا المعنى ابن حجر العسقلاني بقوله: "إن هذه الآية دالة على مشروعية المصالحة مع المشركين.. ومعنى الشرط في

¹ الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، مرجع سابق، الجزء الأول، ص188.

² الغلياني، أهمية الجهاد، مرجع سابق، ص328.

³ الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص34.

⁴ ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص427.

الآية أن الأمر بالصلح مقيد بما إذا كان الأخطى للإسلام المصالحة، أما إذا كان الإسلام ظاهراً على الكفر ولم تظهر المصلحة فى المصالحة فلا"¹.

وانتهى الأوزاعى والشافعى إلى تقيد حق الصلح بالضرورة فقد ذكر الأوزاعى عند سؤاله عن موادة أهل الحرب بأنه "لا يصلح ذلك إلا عن ضرورة كشغل المسلمين عن حربهم". وقال الشافعى: "إذا ضعف المسلمون عن قتال المشركين جازت لهم مهادنتهم على غير شيء يعطونهم، لأن القتل للمسلمين شهادة، وإن الإسلام أعز من أن يعطى المشركون على أن يكفوا عنهم، إلا فى حالة مخافة اصطدام المسلمين، لكثرة العدو لأن ذلك من معاني الضرورات"².

وقيد ابن كثير جواز الصلح بكثرة عدد العدو، قال: "فأما إن كان العدو كثيفاً فإنه يجوز مهادنتهم"³، كما قيد الشيبانى جواز الصلح بالضرورة فقال:

"وإن قالوا للمسلمين: وادعونا على أن لا نقاتلكم ولا تقاتلونا فليس ينبغي للمسلمين أن يعطوهم ذلك، لقوله تعالى: {فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ}، ولأن الجهاد فرض، فإنما طلبوا الموادة على أن تترك فريضة، ولا يجوز إجابتهم إلى مثل هذه الموادة... إلا أن يكون لهم شوكة شديدة لا يقوى عليهم المسلمون، فحينئذ لا بأس بأن يوادعوه إلى أن يظهر للمسلمين قوة ثم ينبذ إليهم... وكذلك لو قالوا للمسلمين: وادعونا على أن نعطيكم فى كل سنة مالا معلوما على أن تجروا علينا أحكامكم، فليس ينبغي الموادة على ذلك، لأنهم لا يلتزمون شيئاً من أحكامنا، وإنما ينتهى القتال بعقد الذمة لما فيه من التزام أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات، والرضا منهم بالمقام فى دار الإسلام مقهورين، ولما فيه من ترك المحاربة أصلاً... إلا أن يكون لهم شوكة شديدة فحينئذ تجوز الموادة معهم..."⁴.

يتضح من أقوال العلماء والفقهاء السابقة أن الآية الكريمة تعالج حالة الصلح مع الكفار وهى حالة باقية إلى يوم القيامة، حالها كحال الجهاد الذى تعالجه آيات الجهاد. ولا يوجد فى الآية ما يدل على الحرب الدفاعية أو الاستسلام للكفار ومهادنتهم بلا سبب، وقد بين الفقهاء أن الصلح مرتبط بحالة المسلمين السياسية وليس واجباً عليهم كلما دعاهم الكفار إلى ذلك أجابوهم كما أشار محمد عزة دروزة وغيره ممن أكد عدم جواز استمرار الحرب متى لاحت فرصة السلام أو جنح العدو للسلام.

¹ فتح البارى شرح صحيح البخارى، مرجع سابق، المجلد السادس، ص 275 - 276.

² نقلاً عن المرجع السابق نفسه، ص 276 واصطلام معناها: استئصال، إبادة (المعجم الوسيط).

³ مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الثانى، ص 116.

⁴ الشيبانى، شرح السير الكبير، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 190 - 191.

وبناء على ما سبق، يمكن القول: إن الجهاد في الإسلام هو قتال الكفار مطلقاً ويشمل ذلك قتال الدفاع وقتال الطلب فقد أشار المودودي إلى أن الجهاد في الإسلام هجومي ودفاعي: "هجومي لأن الحزب الإسلامي يضاد ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام ويريد قطع دابرها، ولا يتحرج في استخدام القوى الحربية لذلك، وأما كونه دفاعياً فلا أنه مضطر إلى تشييد بنيان المملكة وتوطيد دعائمها حتى يتسنى له العمل وفق برنامجه وخطته المرسومة"¹.

ومن ثم فلا يصح مطلقاً قصر الجهاد على الدفاع، وذلك لأن المسلمين أمة تحمل عقيدة تريد تطبيقها في الواقع، والجهاد في سبيل الله هو الطريقة الشرعية لحمل الإسلام حملاً عقيدياً للعالم، فهو "ذروة سنام الإسلام"، وهو "ماض إلى يوم القيامة" كما أكدت ذلك الأحاديث الصحيحة، ومن ثم فبقاء الإسلام عقيدة حية نابضة في قلوب المسلمين يقتضي حمل الإسلام إلى الشعوب والأمم الأخرى، بهدف إطلاعها على المبدأ الإسلامي، ونشره في أرجاء المعمورة:

"إن العقيدة الإسلامية التي رأت النور بين شعب واحد، وانتشرت حتى عمت أقواماً أخرى، استخدمت الدولة أداة لتحقيق هدفها النهائي، ألا وهو هداية البشرية لاعتناق الإسلام. وعليه فقد كان لا بد للدولة الإسلامية من التوسع والسعي باستمرار إلى ضم شعوب أخرى، ومنذ البدء كان الشاغل الأول الذي استأثر باهتمام الفقهاء، هو قانون الحرب، أي الجهاد"².

هذا السعي إلى ضم الأمم والشعوب إلى حظيرة الإسلام وتوسيع رقعة "دار الإسلام"، إنما ينطلق ليس من كون الإسلام دعوة توسعية استعمارية وإنما من كونه: "فكرة انقلاية ومنهجاً انقلابياً يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي بنيانه من القواعد"³، فمن طبيعة نظام الإسلام: "وما يستدعيه وجوده أن لا يألو جهداً في القضاء على نظم الحكم التي أسس بنائها على غير قواعد الإسلام، واستئصال شأفتها، وأن يستنفد مجهوده في أن يستبدل بها نظاماً للعمران والاجتماع... مؤسساً على... "كلمة الله"، فإن لم يبذل هذا الحزب الجهد المستطاع، ولم يسع سعيه وراء تغيير نظم الحكم، وإقامة نظام الحق، نظام الحكم المؤسس على قواعد الإسلام، ولم يجاهد حق جهاده في هذه السبيل، فاتته غايته، وقصر عن تحقيق البغية التي أنشئ لأجلها"⁴.

¹ أبو الأعلى المودودي، الجهاد في سبيل الله، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1403 هـ - 1983 م، ص 40 - 41.

² مجيد خدوري، القانون الدولي الإسلامي، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1975 م، ص 14.

³ أبو الأعلى المودودي، الجهاد في سبيل الله، مرجع سابق، ص 10.

⁴ المرجع السابق، ص 30.

هذا هو واقع الجهاد في سبيل الله، فهو قتال الكفار المشتمل على قتال الطلب، أي مبادأة الكفار بالقتال، وقاتل الدفاع بكافة أشكاله، وكل نوع من أنواع القتال ما دام في سبيل الله، والمشكلة المرتبطة بقصر مشروعية الجهاد على الدفاع فقط، إنما تكمن، في رأيي، في غياب الإطار السياسي الموحد للأمة، أي غياب الدولة التي تعمل على صهر المسلمين في بوتقة واحدة، وتوحد جهودهم، وتوجهها نحو استخدام الجهاد كأداة للسياسة الخارجية للدولة.

ففي ظل التعددية السياسية الراهنة يصعب الاتفاق على المفاهيم السياسية المعالجة لواقع السياسة الخارجية للدولة الإسلامية، أضف إلى ذلك، أن التجزئة السياسية للأمة أسهمت في التشتت الفكري لأبناء الأمة التي غلب على أفرادها السعي نحو تقليد الغرب في بناء الأطر السياسية للدولة ومنها النظرة نحو تقسيم الحروب إلى: دفاعية وهجومية، وإقرار ما أقره الغرب منها، وهو الحرب الدفاعية فقط. وفي ذلك يقول المودودي مبيناً اغترار المسلمين بالصورة التي رسمها الغرب المستعمر عن الجهاد حتى أصيب المسلمون بالخلج من واقع الجهاد مما دفع المغترين منهم إلى رفع لواء "ما لنا وللقتال": "إنما نحن دعاة مبشرون ندعو إلى دين الله، دين الأمن والسلام والدعة، بالحكمة والموعظة الحسنة، نبلغ كلام الله تبليغ الرهبان والدراويش والصوفية، ونجادل من يعارضنا بالتي هي أحسن، بالخطب والرسائل والمقالات حتى يؤمن من يؤمن بدعوتنا عن بينة، هذه هي دعوتنا لا تزيد ولا تنقص، أما السيف والقتال به، فمعاذ الله أن نمت إليه بصلة، اللهم إلا أن يقال: إننا ربما دافعنا عن أنفسنا حيثما اعتدى علينا أحد. ذلك أيضاً قد مضت عليه سنون وأعوام طويلة، أما اليوم فقد أظهرنا براءتنا من ذلك أيضاً، ومن أجل ذلك نسخنا الجهاد "رسمياً"؛ ذلك الجهاد الممقوت الذي يُعمل السيف عمله، حتى لا يقلق بالكم ولا يقض عليكم المضجع، فما "الجهاد" اليوم إلا مواصلة الجهود باللسان والقلم... أما المدافع والدبابات والرشاشات وغيرها... فأنتم أحق بها وأهلها"¹.

هذا هو الواقع السياسي المخزي للأمة في العصر الراهن، وما انحطاط الأمة وهوانها إلا نتيجة لتركها تطبيق أحكام الإسلام ومفاهيمه في الواقع. قال رسول الله ﷺ: "إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم"²، ولقد بلغ الذل بالأمة مبلغه حتى تداعت الأمم الكافرة على الإسلام والمسلمين، وذلك بسبب تركهم للجهاد في سبيل الله، وتقصيرهم في حمل الإسلام حملاً عقيدياً إلى العالم، وذلك بسبب الركون إلى الدنيا، عن ثوبان قال: قال رسول الله

¹ المرجع السابق، ص 6 - 7.

² أخرجه أبو داود، وأحمد، والطبراني، راجع محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مرجع سابق، المجلد الأول، القسم الأول، حديث رقم 11، ص 42.

ρ: "يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها". فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: "بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن الله في قلوبكم الوهن".

فقال قائل: يا رسول الله! وما الوهن؟ قال: "حب الدنيا وكراهية الموت"¹

¹ صحيح سنن أبي داود، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 810.

المبحث الثالث

العمليات الجهادية الاستشهادية

لقد حث الإسلام على طلب الشهادة في سبيل الله. قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ} ¹، وقال تعالى مبيناً فضل الشهادة في سبيله: {وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ} (169) فَرَحِمَنَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} ويؤكد رسول الله ﷺ فضل الشهادة في سبيل الله بقوله: "... والذي نفسي بيده لوددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيأ، ثم أقتل ثم أحيأ، ثم أقتل ثم أحيأ، ثم أقتل" ²، وبقوله ﷺ: "واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف" ³.

والدولة الإسلامية وهي تجاهد في سبيل الله، يتعرض أفرادها لأعداء الله، مقدمين أرواحهم فداء لله وإعلاء لكلمته، وقد يكون هذا العمل عن طريق المناوشات الحربية، على الحدود مع دول الكفر المتمثل في القيام بهجمات مباغتة لأعداء الله، أو نسف مقارهم العسكرية أو ثكناتهم أو خلافه، وقد تبرز الحاجة إليه أثناء الاشتباك في معارك حربية مع العدو، فيحتاج الجيش الإسلامي إلى نفر من المسلمين يقومون بأعمال فدائية استشهادية من أجل فك ثغرة في صفوف الأعداء، أو لصرف أنظارهم وإشغالهم حتى يتمكن الجيش الإسلامي من ضربهم، أو لإرهابهم وإدخال الرعب في نفوسهم، أو لفتح الطريق أمام جيش المسلمين وهكذا.

وقد تكون العمليات الاستشهادية جزء من مقاومة الكافر المعتدي على بلاد المسلمين، وهذا العمل جزء لا يتجزأ من الجهاد في سبيل الله؛ فقيام المسلمين بدفع المشركين عن ديارهم واجب عليهم "حتى لو كان هذا الدفع المتيسر لهم هو رمي العدو بالحجارة" ⁴، ولذلك فقتال الأعداء المحتلين لأراضي المسلمين، عن طريق العمليات الاستشهادية هو جزء من الجهاد الشرعي، "لأنه قتال لكفار اعتدوا على المسلمين ودخلوا بلادهم. بل هذا القتال هو من أُلزم أنواع الجهاد" ⁵.

¹ القرآن الكريم، سورة التوبة، آية 111.

² فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد السادس، ص 16.

³ المرجع السابق نفسه، ص 33.

⁴ الشيخ محمد الشريبي الخطيب، مغني المحتاج، الجزء الرابع، ص 225، نقلاً عن محمد خير هيكيل، الجهاد والقتال، مرجع سابق الجزء الثالث، ص 1694.

⁵ المرجع السابق نفسه، ص 1693.

ويمكن، من خلال دراسة الأعمال الجهادية الاستشهادية القول إنها تنقسم إلى قسمين رئيسيين:
القسم الأول: يتضمن الأعمال الجهادية التي تؤدي إلى قتل المسلم عن طريق العدو، كالانغماس في صفوف
الأعداء، أو الحمل عليهم، أو عن طريق الخطأ أثناء تنفيذ عملية فدائية استشهادية.

القسم الثاني: يتمثل في قيام الفدائي بقتل نفسه كجزء من العملية الفدائية حيث إن الهدف لا يتحقق إلا
بمثل هذه الوسيلة.

أما بالنسبة للحالة الأولى، فقد أجمع الفقهاء على جواز الانغماس في الكفار طلباً للشهادة في سبيل الله،
وقيام المرء بالأعمال الجهادية الاستشهادية التي تؤدي إلى قتله أو تحمل خطراً على حياته لا علاقة
لها "بالتهلكة" الواردة في قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ
يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾¹، ذكر البخاري أن حذيفة بن اليمان قال: "نزلت الآية في النفقة". وقد فسر ذلك
حديث أبي أيوب الأنصاري الذي أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وأبو داود والترمذي وابن حبان
والحاكم من طريق أسلم بن عمران قال:

"كنا بالقسطنطينية، فخرج صف عظيم من الروم، فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل
فيهم، ثم رجع مقبلاً، فصاح الناس: سبحان الله، ألقى بيده إلى التهلكة، فقال أبو أيوب: أيها الناس،
إنكم تقولون هذه الآية على هذا التأويل، وإنما نزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار: إنا لما أعز الله دينه
وكثر ناصروه قلنا بيننا سراً: إن أموالنا قد ضاعت، فلو أنا أقمنا فيها وأصلحنا ما ضاع منها، فأنزل الله
هذه الآية، فكانت التهلكة الإقامة التي أردناها"².

وروى ابن جرير وابن المنذر بإسناد صحيح عن مدرك بن عوف قال: "إني لعند عمر، فقلت إن لي جاراً
رمى بنفسه في الحرب فقتل، فقال ناس: ألقى بيده إلى التهلكة، فقال عمر كذبوا، لكنه اشترى الآخرة
بالدنيا"³.

¹ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 195.

² فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، الجزء الثامن، ص 185.

³ المرجع السابق نفسه، ص 185.

وجاء عن البراء بن عازب تأويل آخر للآية أخرجه ابن جرير وابن المنذر وغيرهما عنه بإسناد صحيح، عن إسحاق قال: "قلت للبراء: رأيت قول الله عز وجل: {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} هو الرجل يحمل على الكتيبة فيها ألف؟ قال: "لا، ولكنه الرجل يذنب فيلقى بيده ويقول لا توبة لي"¹.

ثم ذكر ابن حجر بعد ذلك رأيه بقوله:

"وأما مسألة حمل الواحد على العدد الكثير من العدو، فصرح الجمهور بأنه إن كان لفرط شجاعته وظنه أنه يهرب العدو بذلك، أو يجرئ المسلمين عليهم أو نحو ذلك من المقاصد الصحيحة، فهو حسن، ومتى كان مجرد تهور فممنوع، ولا سيما إن ترتب على ذلك وهن في المسلمين"².

ولذلك فللدولة الإسلامية استخدام الفرق الجهادية الاستشهادية، لتحقيق أغراض السياسة الحربية، فإذا كان النصر على الأعداء أو إرهابهم، يقتضي التضحية بالروح في سبيل إعلاء كلمة الإسلام، فهذا أمر حسن ما دام فيه تحقيق لأغراض جهادية، وقد ذكر الشيباني ذلك بقوله:

"ولو أن مسلماً حمل على ألف رجل وحده فإن كان يطمع أن يظفر بهم أو ينكأ فيهم، فلا بأس بذلك، لأنه يقصد بفعله النيل من العدو... وإن كان لا يطمع في نكاية، ولكنه يُجرئ بذلك المسلمين عليهم، حتى يُظهر بفعله النكاية في العدو، فلا بأس بذلك، إن شاء الله تعالى، لأنه لو كان على طمع من النكاية بفعله جاز له الإقدام، فكذلك إذا كان يطمع في النكاية فيهم بفعل غيره، وكذلك إن كان في إرهاب العدو وإدخال الوهن عليهم بفعله، فلا بأس به، لأن هذا أفضل وجوه النكاية، وفيه منفعة للمسلمين، وكل واحد يبذل نفسه لهذا النوع من المنفعة"³.

كما بين ابن العربي أن حمل الرجل وحده على الجيش العظيم جائز:

"لأن فيه أربعة أوجه: الأول: طلب الشهادة.

الثاني: وجود النكاية، الثالث: تجرية المسلمين عليهم، الرابع: ضعف نفوسهم ليروا أن هذا صنع واحد، فما ظنك بالجميع، والفرض لقاء واحد اثنين وغير ذلك جائز"⁴.

¹ المرجع السابق نفسه، ص 185.

² المرجع السابق نفسه، ص 185 - 186.

³ الشيباني شرح السير الكبير، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص 1512 - 1513.

⁴ ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 166.

وقد أكد القرطبي جواز حمل الرجل وحده على الجيش إذا كان خالصاً نيته لله سبحانه وتعالى، وقد أكد ذلك ابن خوزير منداد بقوله:

"فأما أن يحمل الرجل على مائة، أو على جملة العسكر، أو جماعة اللصوص والمحاربين والخوارج فلذلك حالتان: إن علم وغلب على ظنه أنه سيقتل من حمل عليه وينجو فحسن، وكذلك لو علم وغلب على ظنه أن يُقتل، ولكن سُنيكي نكاية أو سُبيلي، أو يؤثر أثراً ينتفع به المسلمون فجائز أيضاً، وقد بلغني أن عسكر المسلمين لما لقي الفرس نفرت خيل المسلمين من الفيلة، فعمد رجل منهم، فصنع فيلاً من طين وأّس به فرسه حتى أَلفه، فلما أصبح لم ينفر فرسه من الفيل فحمل على الفيل الذي كان يقدمها، فقبل له إنه قاتلك. قال: لا ضير أن أُقتل ويُفتح للمسلمين"¹.

ومن ثم فالاستشهاد المؤدي إلى قهر العدو والنكاية بهم، أو تجرية المسلمين عليهم، أو تحقيق النصر على الأعداء المحاربين جائز حتى لو أدى إلى قتل الفدائي، فلا بأس أن تقوم الدولة بدفع بعض الناس للقيام بمثل تلك العمليات أو تشجيعهم عليها ولا بأس بأن يقوموا بها من عند أنفسهم بدافع طلب الشهادة في سبيل الله، وقد ذكر الطبري أن المسلمين أَلجؤوا أنصار مسيلمة الكذاب إلى الحديقة في اليمامة:

"وفيها عدو الله مسيلمة الكذاب، فقال البراء بن مالك: يا معشر المسلمين، أَلقوني عليهم في الحديقة، فقال الناس: لا تفعل يا براء، فقال: والله لتطُرّحني عليهم فيها، فاحْتُمِل حتى إذا أشرف على الحديقة من الجدار، اقتحم فقاتلهم عن باب الحديقة ثم فتحها للمسلمين، ودخل المسلمون عليهم فيها، فاقتتلوا حتى قتل الله مسيلمة عدو الله"².

وقد حث رسول الله ﷺ المسلمين على طلب الشهادة في سبيل الله، ففي غزوة بدر قال رسول الله ﷺ: "قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض" فقال له عمير بن الحمام الأنصاري "يا رسول الله، جنة عرضها السموات والأرض. قال: نعم. قال بخ بخ فقال رسول الله ﷺ: ما يملكك على قولك بخ بخ، قال: "لا والله يا رسول الله إلا رجاء أن أكون من أهلها قال: فإنك من أهلها" فأخرج تمرات من قرنه، فجعل يأكل منهن، ثم قال لئن أنا حييت حتى آكل تمراتي هذه، إنها لحياة طويلة. قال فرمى بما كان معه من التمر، ثم قاتلهم حتى قُتل"³.

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص242، ونكى العدو نكاية: أوقع به، وغلبه وهزمه (المعجم الوسيط).

² الطبري، تاريخ الطبري، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص279.

³ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص45، 46.

ويؤكد النووي أن في الحديث "جواز الانغمار في الكفار، والتعرض للشهادة، وهو جائز بلا كراهة عند جماهير العلماء"¹، وعن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ أفرد يوم أحد في سبعة من الأنصار ورجلين من قريش، فلما رهقوه قال: "من يردهم عنا وله الجنة" أو "هو رفيقي في الجنة؟" فتقدم رجل من الأنصار فقاتل حتى قُتل، ثم رهقوه أيضاً فقال: "من يردهم عنا وله الجنة" أو "هو رفيقي في الجنة؟" فتقدم رجل من الأنصار فقاتل حتى قتل. فلم يزل كذلك حتى قُتل السبعة. فقال رسول الله ﷺ: "ما أنصفنا أصحابنا"².

وبالإضافة إلى حث المجاهدين على التضحية في سبيل الله أشار الفقهاء إلى أن المجاهد في سبيل الله الذي يعلم أنه لو وقع في يد العدو، فإنه يعذب وينكل به ثم يقتل، فالأولى له أن يقاتل حتى يقتل، لأن في قيامه بمقاتلة الأعداء وإرهابهم إعزاز ونصرة لدين الله، وقد ذكر ابن قدامة أن المرء "إذا خشي الأسر فالأولى له أن يقاتل حتى يقتل، ولا يسلم نفسه للأسر، لأنه يفوز بثواب الدرجة الرفيعة، ويسلم من تحكم الكفار عليه بالتعذيب والاستخدام والفتنة"³. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال:

"بعث النبي ﷺ سرية عيناً، وأمر عليهم عاصم بن ثابت - وهو جد عاصم بن عمر بن الخطاب - فانطلقوا حتى إذا كان بين عُسفان ومكة، ذُكروا لحي من هُدَيل يقال لهم بنو لحيان، فتبعوهم بقريب من مائة رام، فاقتصوا آثارهم، حتى أتوا منزلاً نزلوه، فوجدوا فيه نوى تمر تزودوه من المدينة، فقالوا هذا تمر يثرب، فتبعوا آثارهم حتى لحقوهم، فلما انتهى عاصم وأصحابه لجأوا إلى فدقْد، وجاء القوم فأحاطوا بهم فقالوا: لكم العهد والميثاق إن نزلتم إلينا أن لا نقتل منكم رجلاً، فقال عاصم: أما أنا فلا أنزل في ذمة كافر، اللهم أخبر عنا نبيك، فقاتلوهم حتى قتلوا عاصماً في سبعة نفر بالنبل..⁴

كما أن المجاهد الذي يقتل نفسه خطأ أثناء العمليات الاستشهادية، أو أثناء القتال، فإنه شهيد، فلو أخطأ المجاهد في نزع فتيل القنبلة فانفجرت في وجهه وقتلته، أو لو رمى العدو برصاصة فارتدت عليه فقتلته، فهو شهيد ما دام يقاتل في سبيل الله، وقد ذكر سلمة بن الأكوع رضي الله عنه ما حدث لأخيه عامر بن الأكوع في غزوة خيبر بقوله:

"... فلما تصاف القوم كان سيف عامر قصيراً فتناول به ساق يهودي ليضربه، ويرجع دُباب سيفه، فأصاب عين ركة عامر فمات منه. قال: فلما قفلوا قال سلمة: رأيت رسول الله ﷺ وهو آخذ بيدي. قال

¹ المرجع السابق نفسه، ص46.

² المرجع السابق، الجزء الثاني عشر، ص147، ورهقوه: دنوا واقتربوا منه (المعجم الوسيط).

³ ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص553.

⁴ فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد السابع، ص278.

مالك؟ قلت له: فذاك أبي وأمي، زعموا أن عامراً أحبط عمله، قال النبي p: كذب من قاله. إن له لأجرين - وجمع بين إصبعيه - إنه لجاهد مجاهد، قلّ عربي مشى بها مثله"¹.

أما بالنسبة للحالة الثانية والمتعلقة بقيام المجاهد بقتل نفسه كجزء من العملية الفدائية، فقد اختلف في حكمها، فقد ربطها بعضهم بالانتحار المحرم شرعاً، وأجروا عليها حكم الانتحار، فقد ذكر حسن أيوب أن الفدائي "لا يجوز أن يلتف بحزام ناسف لينسف نفسه ومن بجواره"، وبين أن السبب يعود إلى أن عمله فيه "قَتْلُ نفسه أولاً، ليقْتل غيره، وقد لا يقتل هذا الغير لسبب من الأسباب، وإقدامه على قتل نفسه ابتداء لا يحل في مثل هذه الظروف"².

والواقع أن الشرع حينما قرر تحريم قتل النفس، بين أن قتل النفس المحرم ما كان عدواناً وظلماً ويأساً من الحياة وطلباً للموت لذاته، للتخلص من متاعب الحياة من مرض أو فقر أو دين أو فضيحة أو غير ذلك. قال تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (29) وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا}³، يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى: {وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذْوَانًا وَظُلْمًا}، "أي: من يتعاطى مآثمها الله عنه معتدياً فيه ظلماً في تعاطيه، أي علماً بتحريمه متجاسراً على انتهاكه"⁴.

ومن ثم فقتل النفس المحرم شرعاً ما كان متضمناً لتجاوز الحد، والاعتداء بظلم على النفس، وهذا الضابط الشرعي المبين في الآية الكريمة يقيد قتل النفس المحرم بما كان عدواناً وظلماً ورغبة في التخلص من الحياة فقط. أما قتل الأعداء الذي يؤدي إلى قتل المجاهد وهو الفعل المرتبط بالجهاد في سبيل الله فليس الغرض منه الانتحار وإنما الهدف منه إعلاء كلمة الله وإذلال الكفار وإرهابهم؛ "فقتل النفس" كوصف لهذا الفعل لا محل له على الإطلاق ما دام انتفى شرط "الرغبة في التخلص من الحياة"، الذي رتب العلماء على وجوده كون الفعل قتلاً للنفس"⁵. وقد ذكر يوسف القرضاوي في معرض تعليقه على العمليات الاستشهادية التي قام بها شباب من حركة المقاومة الإسلامية حماس ضد اليهود في فلسطين المحتلة أن هذه العمليات تعد من أعظم أنواع الجهاد في سبيل الله، وهي من الإرهاب المشروع، وأضاف بأن:

¹ المرجع السابق نفسه، ص 464.

² حسن أيوب، الجهاد والفدائية في الإسلام، (بيروت: دار الندوة الجديدة، 1403هـ - 1983م، ص 164.

³ القرآن الكريم، سورة النساء، آية 29 - 30.

⁴ مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 379.

⁵ قراءة في فقه الشهادة، مجلة المجتمع، العدد 1200، 3 محرم 1417هـ - 1996/5/21م، ص 46.

"تسمية هذه العمليات "انتحارية" تسمية خاطئة ومضللة، فهي عمليات فداية بطولية استشهادية، وهي أبعد ما تكون عن الانتحار، ومن يقوم بها أبعد ما يكون عن نفسية المنتحر، إن المنتحر يقتل نفسه من أجل نفسه، وهذا يقتل نفسه من أجل دينه وأمته والمنتحر إنسان يائس من نفسه ومن روح الله، وهذا المجاهد إنسان كامل، كله أمل في روح الله تعالى ورحمته، المنتحر يتخلص من نفسه ومن همومه بقتل نفسه، والمجاهد يقاتل عدو الله وعدوه بهذا السلاح الجديد الذي وضعه القدر في يد المستضعفين، ليقاوموا به جبروت المستكبرين"¹.

وقد أكد محمد سيد طنطاوي، شيخ الأزهر، أن الذين يفجرون أنفسهم في أعداء المسلمين من يهود وغيرهم شهداء عند الله، ثم قال: "لقد سمعت أن 70 شخصاً في جنوب لبنان أعلنوا أنهم سيفجرون أنفسهم في العدو، فهؤلاء نحسبهم شهداء، لهم الجنة، ولعدوهم النار"².

وقد ذكر العلماء أن إتلاف النفس من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل جائز³، ومن ذلك إتلاف النفس خوفاً من الإضرار بالمسلمين، كإفشاء أسرارهم أو كشف خططهم؛ فقد أفتى الشيخ محمد بن إبراهيم بجواز قتل النفس في هذه الحالة بقوله:

"الفرنساويون في هذه السنين تصلبوا في الحرب، ويستعملون "الشرنقات" إذا استولوا على واحد من الجزائريين، ليعلمهم بالذخائر والمكامن، ومن يأسرونه قد يكون من الأكابر، فيخبرهم أن في المكان الفلاني كذا وكذا... جاءنا جزائريون ينتسبون إلى الإسلام يقولون: هل يجوز للإنسان أن ينتحر مخافة أن يضربوه بالشرنقة، ويقول: أموت أنا وأنا شهيد، مع أنهم يعذبونهم بأنواع العذاب، فقلنا لهم: إذا كان كما تذكرون فيجوز..."⁴.

وفي قصة الغلام الذي دل على طريقة قتله دليل واضح على جواز إقدام المرء على قتل نفسه مضحياً في سبيل الله. وقد ذكر رسول الله ﷺ قصة الغلام مع الملك وفيها قول الغلام للملك:

"إنك لست بقاتلي حتى تفعل ما أمرك به. قال وما هو؟ قال تجمع الناس في صعيد واحد وتصلبني على جذع، ثم خذ سهماً من كنانتي، ثم ضع السهم في كبد القوس، ثم قل: بسم الله رب الغلام ثم ارمني، فإنك

¹ يوسف القرضاوي، شرعية العمليات الاستشهادية في فلسطين المحتلة، مجلة المجتمع، العدد 1204، 2/ صفر/1417هـ — 1996/6/18م، ص34.

² مجلة المجتمع، العدد 1198، 12 ذو الحجة 1416هـ - 1996/4/30م، ص19.

³ أبو إبراهيم أحمد بن نصر الله المصري، الثمرات الجياد في مسائل فقه الجهاد، (جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، 1411هـ، ص225.

⁴ فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، جمع وترتيب وتحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الجزء السادس، (مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1399هـ ص ص 207 - 208.

إذا فعلت ذلك قتلتني، فجمع الناس في صعيد واحد، وصلبه على جذع، ثم أخذ سهماً من كنانته، ثم وضع السهم في كبد القوس، ثم قال: باسم الله رب الغلام ثم رماه، فوقع السهم في صُدْغِهِ، فوضع يده في صُدْغِهِ في موضع السهم فمات. فقال الناس آمنا برب الغلام...¹.

وفي هذه القصة دليل شرعي على جواز التضحية بالنفس في سبيل الله؛ فقد قام الغلام بأمر الملك بقتله من أجل إظهار الدين. ولذلك فقيام المجاهد بقتل نفسه بحزام ناسف، أو تفجير نفسه، أو إلقاء نفسه في معسكر العدو مع علمه أنه مقتول لا محالة، جائز شرعاً ولا يعد انتحاراً ولا إلقاء بالنفس إلى التهلكة، وقيام الدولة الإسلامية باستخدامه كوسيلة لإرهاب أعداء الله جائز، وقيام المسلمين به جائز إن كان جزءاً لا يتجزأ من الجهاد في سبيل الله، وفيه مصلحة للمسلمين، وإذلال وإرهاب للكافرين.

¹ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثامن عشر، ص 130 - 133.

الفصل الثالث حقوق الأمة وواجباتها

المبحث الأول: الجنسية الغربية والرعية الإسلامية
المبحث الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المبحث الأول

الجنسية الغربية والرعية الإسلامية

الجنسية مفهوم سياسي معاصر مرتبط بالوطنية، حيث تعبر الجنسية عن الانتماء لوطن محدد. ويعد البحث في الجنسية جزءاً من القانون الدولي الخاص، الذي ارتبط وجوده بقيام الدولة المستقلة في أوروبا، يعرف أرباب القانون الجنسية بأنها "رابطة سياسية وروحية بين الفرد والدولة" وأنها "رابطة سياسية وقانونية تنشئها الدولة بقرار منها، فتجعل الفرد تابعاً لها". ويعرفها عدد آخر من الكتاب بأنها: "رابطة سياسية وقانونية بين الدولة وكل فرد من أفراد شعبها"¹، وبأنها: "علاقة سياسية وقانونية" أو "رابطة قانونية وسياسية بين الفرد والدولة"². كما جرى تعريفها، أيضاً بأنها: "رابطة سياسية وقانونية وروحية ما بين فرد ودولة ينتج عنها حقوق والتزامات متبادلة"³.

ويفرق الكتاب بين الجنسية كرابطة سياسية وقانونية تربط بين الأفراد والدولة وبين انتساب الفرد لأمة (الرابطة القومية) على أساس أن الأمة علاقة اجتماعية وروحية. ولكن إن اتحدت الأمة الواحدة في دولة واحدة كانت الجنسية صلة سياسية وحقوقية واجتماعية وروحية في آن واحد⁴.

ويتبنى أرباب القانون الدولي الخاص الغربي وجهتي نظر بالنسبة لرابطة الجنسية؛ تركز وجهة النظر الأولى "الإنجلوسكسونية" على تبادل المنفعة بين الدولة والأفراد كأساس للجنسية، على أساس أن العلاقة من حقوق وواجبات متبادلة، بين الدولة والأفراد. "ومن هنا يأتي فهم أن الجنسية ما هي إلا أداء خدمات متبادلة". في حين تتبنى وجهة النظر الأخرى "الأوربية" فكرة وجود شعور روحي قومي يربط بين الدولة والأفراد. "ولذلك فإن الدولة تمنح جنسيتها للأفراد استجابة لتوافر هذا الشعور لديهم"⁵، هذا وفي حين تركز

¹ ماجد الحلواني، القانون الدولي الخاص وأحكامه في القانون الكويتي، (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1393هـ - 1973م، ص 69 - 72.

² راجع عز الدين عبدالله، القانون الدولي الخاص، الجزء الأول في الجنسية والمواطنة وتمتع الأجانب بالحقوق (مركز الأجانب، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1968م، ص 107، وغالب الداودي، القانون الدولي الخاص، النظرية العامة وأحكام الجنسية العراقية، (بغداد: مطبعة أسعد، 1393هـ - 1974م، ص 45، وجاد عبدالرحمن، القانون الدولي الخاص العربي، الجزء الأول في الجنسية، (القاهرة: المطبعة العالمية، 1958م، ص 13.

³ ممدوح عبدالكريم حافظ، القانون الدولي الخاص وفق القانونين العراقي والمقارن، (بغداد: دار الحرية للطباعة، 1397هـ - 1977م، ص 31.

⁴ ماجد الحلواني، الوجيز في الحقوق الخاصة، الجزء الأول، (د. ن مطبعة الآداب والعلوم، 1385هـ - 1965م، ص 87.

⁵ عز الدين عبدالله، مرجع سابق، ص 108.

وجهة النظر الأولى على الجانب السياسي فقط تسعى النظرة الثانية نحو التوفيق بين الأمة والدولة، وإلى دمج البعد السياسي والاجتماعي للجنسية¹.

أضف إلى ذلك أن مفهوم الجنسية ارتبط، من الناحية العملية، بمفهوم "المواطنة"، وترتبت على رابطة الجنسية حقوق وواجبات، وأصبحت الجنسية مجالاً للفرقة بين "المواطن" و"الأجنبي". وأصبح الفرد إذا كان طرفاً في الجنسية يعرف "بالمواطن"، والأفراد المكونين لشعب الدولة "بالمواطنين"، وغير المتمتعين بجنسية الدولة "أجانب"، ومن يمارس كل الحقوق السياسية "مواطن"، ومن يتمتع بالجنسية ولا يمارس حقوقاً "رعية" وهكذا².

وبذلك أصبحت الجنسية:

"أداة لتحديد صفة العضوية في كل مجتمع بشري، وتعيين وتثبيت الحقوق التي يتمتع بها الوطني، والأعباء العامة التي يلتزم بها في الدولة، باعتبار أن النظام القانوني في الدولة يشرع أصلاً لخدمة الوطنيين دون الأجانب، الذين لا يشاركون الوطني في جميع هذه الحقوق والأعباء العامة، رغم خضوعهم لقانون الدولة التي يقيمون بها"³.

التكييف القانوني للجنسية في الفكر الغربي:

يقتضي البحث في الجنسية النظر في الطبيعة القانونية للجنسية، لمعرفة ما إذا كانت الجنسية تنشأ عن إرادة الدولة أو إرادة الدولة والأفراد.

يرى بعضهم أن للجنسية صفة تعاقدية تولد بإرادة الدولة والأفراد، تستمد هذه الفكرة جذورها من نظرية "العقد الاجتماعي" التي تؤكد الطبيعة التعاقدية للدولة، إلا أن الواقع يناقض الفكرة التعاقدية للجنسية، وخاصة فيما يتعلق "بالجنسية المفروضة" التي تفرض على الأفراد من منطلق حق الدم أو الإقليم أو الزواج بمواطن حيث لا يمكن:

¹ جابر جاد عبدالرحمن، مرجع سابق، ص 19.

² راجع غالب الداودي، مرجع سابق، ص 55، وممدوح حافظ، مرجع سابق، ص 46 - 37.

³ غالب الداودي، مرجع سابق، ص 65.

"اعتبار الجنسية رابطة تعاقدية ناشئة عن توافق إرادتين في الوقت الذي تكون فيه الدولة حرة في تنظيمها ومنحها وسحبها وفق ما تقضي مصالحها العليا وظروفها الاجتماعية وأحوالها الاقتصادية والسياسية، ولا يستطيع الفرد الاعتراض على ذلك، ولا أن يغير من أحكام الجنسية شيئاً"¹.

ولذلك، فالجنسية تتصل، في الفكر الغربي، بسيادة الدولة، فلا يمكن للفرد التدخل في ذلك من منطلق التعاقد وخلافه، ومن هنا يصبح طرفاً رابطة الجنسية "الدولة، وهي التي تعطي الجنسية، والأفراد، وهم الذين يتلقونها"²، وقد عرف ماجد الحلواني الجنسية من خلال تحديد أطرافها بأنها "رابطة سياسية وقانونية تنشئها الدولة بقرار منها فتجعل الفرد تابعاً لها، فطرفاها إذن هما الدولة التي تمنحها، والفرد الذي يتلقاها"³.

وقد جعل القانونيون الدولة صاحبة الصلاحية الوحيدة في تحديد الجنسية، وشروطها، وطرق اكتسابها، فللدولة حرية تامة في تنظيم أمور جنسيتها ومنحها وسحبها"⁴.

إلا أنه نتيجة للممارسات العملية، ظهرت عدة اعتبارات تراعيها الدولة اضطراراً. منها: اعتبارات متعلقة بمصالح الدول الأخرى مثل الاتفاقيات التي تنظم إجراءات الجنسية بالنسبة لأعضاء البعثة الدبلوماسية، وكذلك الاعتبارات المتعلقة بمصالح الأفراد والتي منها حق الإنسان في الحصول على جنسية، وحقه في تغييرها، وعدم تعدد الجنسيات⁵.

ولذلك ينص الكتاب الغربيون على قاعدة "حرية الجنسية"، في محاولة لإصباح المظهر الإنساني على الجنسية القومية ويقررون وجهين للحرية: وجه إيجابي يتعلق بإمكان تغيير الجنسية أي حرية المرء في تغيير جنسيته بمعنى عدم إكراه الفرد على البقاء في دولته أو الولاء الدائم لها⁶. ولذلك: "فللمرء أن يغير جنسيته متى شاء (لا) سيما وأن مبدأ الولاء الدائم الذي كان يربط الإنسان بدولته ربطاً أبدياً قد انقضى عهده، وأصبحت حرية الفرد في تغيير جنسيته أمراً مسلماً به"⁷.

¹ المرجع السابق، ص 66 - 65.

² عز الدين عبدالله، مرجع سابق، ص 117.

³ ماجد الحلواني، القانون الدولي الخاص، مرجع سابق، ص 79.

⁴ المرجع السابق، ص 85.

⁵ غالب الداودي، مرجع سابق، ص 69 - 72.

⁶ المرجع السابق، ص 100 - 101.

⁷ ماجد الحلواني، القانون، مرجع سابق، ص 95.

أما الوجه السلبي، فيتعلق بحق المرء "في ألا تفرض عليه جنسية جديدة، وحقه في ألا تنزع منه جنسيته الحالية تعسفاً". ولذلك لا يجوز للدولة فرض جنسيته على الأجانب المهاجرين إليها إلا إذا اقتضت المصلحة، فإمكان الدولة فتح باب "التجنس" لهم وهو أمر موقوف على الطلب الذي يقدمه الفرد، وموافقة الدولة¹، كما أنه ليس للدولة، في الأصل، حق تجريد المرء من جنسيته، ولكن الواقع يخالف ذلك حيث:

"تنص قوانين بعض الدول على حالات يمكن فيها إسقاط الجنسية عن الوطني، أو سحبها منه على سبيل العقوبة... فإذا سقطت الجنسية عن وطني أو سحبت منه، ولم يكتسب جنسية أخرى، سيبقى حتماً بلا جنسية في هذه الحالة"².

ويفرق الكتاب بين نوعين من أنواع الجنسية:

1. جنسية أصلية تثبت حين الولادة، وتسمى الجنسية المفروضة، أو جنسية الميلاد، وتبنى على قاعدتين حق الدم وحق الإقليم
2. جنسية لاحقة "التجنس" وهي الجنسية المكتسبة بطريقة التجنس أو الزواج، وتمتاز بكونها "منحة من الدولة" أولاً، ولا تعطى إلا بطلب من الفرد ثانياً³.

ولذلك فالتجنس، وفقاً للتفرقة السابقة، "ليس حقاً خالصاً للفرد" ولكنه "منحة تقدمها الدولة بغية تحقيق مصلحتها هي في الغالب"⁴، وللدولة في مجال منح الجنسية اللاحقة "سلطة تقديرية مطلقة، فهي تستطيع أن تمنح الجنسية لمن تشاء من طالبيها، وأن تمنعها عن تشاء"⁵، ومن هنا يعرف التجنس بأنه "طريق لكسب الجنسية بمنحها من الدولة، حسب تقديرها المطلق، للأجنبي الذي يطلبها، بعد استيفاء الشروط التي يتطلبها القانون"⁶. ويترتب على ذلك أن كثيراً من الدول تفرق بين المواطن والمتجنس، حيث تحرم بعض الدول هذا الأخير من حق الانتخاب، أو حق تولي الوظائف العامة، أو الوظائف العسكرية، أو حتى حق الترشيح في المجالس العامة⁷.

¹ عز الدين عبدالله، مرجع سابق، ص 126.

² غالب الداودي، مرجع سابق، ص 78.

³ ماجد الحلواني، مرجع سابق، ص 94.

⁴ عز الدين عبدالله، مرجع سابق، ص 151 - 150.

⁵ الحلواني، مرجع سابق، ص 94.

⁶ عز الدين عبدالله، مرجع سابق، ص 170.

⁷ الداودي، مرجع سابق، ص 146.

مساوى الجنسية القومية:

يتضح مما سبق أن مفهوم الجنسية القومي ليس وليد مبدأ عقلي صحيح أو فكر إنساني عالمي وإنما "يعد وليد تطور خاص بالبلاد الأوروبية في عصورها الوسطى"¹، ونشأ استجابة للروح الانفصالية التي سادت في النظام الإقطاعي الأوروبي والتي أفرزت في مرحلة لاحقة الدول القومية الأوروبية، ثم تركز مفهوم الجنسية ورسخ المفهوم منذ القرن الثامن عشر الميلادي، مع بروز عصر الرأسمالية، حيث أدت الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي مرت بها أوروبا إلى:

"... وضع الجنسية أو القومية في إطار التشريع والتقنين... (و) أن يتسابق كل حاكم في تجميع رعاياه تحت شعار القومية... وجاءت بواكير هذه التشريعات... (في) أوائل القرن التاسع عشر لتضفي على الجنسية طابعاً سياسياً ودستورياً، وتجعلها منحة من منح الدولة تحبها لمن تشاء وتسلبها ممن تشاء"².

وقد أدى ارتباط مفهوم الجنسية بالرابطة القومية، إلى قيام الاستعمار والصراعات الدولية التي كان أبرزها الحربين العالميتين الأولى والثانية وترتب على تبني نظام الجنسية القومي عدد من المساوى نذكر منها:

1. ترسيخ العدا، وذلك لأن الجنسية تجعل العدا مشروعاً بين الدول، فهي تقوم على فكرة إقرار حق كل دولة فيما لديها من ثروات طبيعية:

"وهي من أجل ذلك تنظر إلى الآخرين، على أنهم يتطلعون إلى هذه الثروات، لأنهم أجنب طبعاً، والأجنبي ليس له الحق في أن يتمتع بشيء منها، وما دام الأمر كذلك، فلا بد من وضع القيود الشديدة، لمنع هؤلاء الأجنب، أو للحد من وجودهم، ولو كانوا أبناء ملة واحدة أو دين واحد"³.

2. تدفع الجنسية نحو تأصيل الأثرة والاستعلاء، وتزيد من حرص الدولة على مصالحها المادية الضيقة، وقد نعى الله سبحانه وتعالى على من يفعل ذلك بقوله: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ؟⁴.

3. تؤدي أنظمة الجنسية إلى سيطرة الحكام وتسلطهم:

"حيث يستطيع الحاكم أن يمنح الجنسية لمن يشاء ويسقطها ممن يشاء، ويتطور الأمر في العلاقة بين الحكام والمواطنين إلى أن يظن الحكام أنهم هم السادة والرعايا هم العبيد"⁵.

¹ أحمد حمد أحمد، فقه الجنسيات، دراسة مقارنة في الشريعة والقانون، (طنطا: دار طنطا الجامعية، 1406هـ - 1407هـ، ص 17.

² المرجع السابق، ص 32 - 33.

³ المرجع السابق، ص 45.

⁴ القرآن الكريم، سورة يس، آية 47، راجع كذلك، المرجع السابق، ص 46 - 47.

⁵ المرجع السابق، ص 47.

4. تدفع الجنسية نحو التفتيت والتجزئة، وتبعث على التفرقة بين الناس، وزيادة الحركات الانفصالية¹، خاصة وأنها تنطلق من فكرة حق تقرير المصير، وإقامة الكيانات السياسية المتعددة بتعدد الأمم والمصالح.

ولذلك فنظام الجنسية الغربي يسقط حتى مفهوم الأمة القومي بتأصيله للرابطة الوطنية، وللولاة السياسي على حساب الرابطة القومية.

الرعاية في النظام السياسي الإسلامي:

لا يقر الإسلام الرابطة الروحية المحضة، وذلك لأن إقامة أحكام الشرع تتطلب قيام رابطة سياسية. وقيام الوحدة السياسية التي تطبق الشرع، يحتم وجود رابطة سياسية بين أفرادها تتجاوز إطار "الأخوة الدينية"²؛ وذلك لأن الأخوة رابطة تصلح فقط لوصف علاقة المسلمين الروحية بعضهم ببعض، والأمر يتطلب تحليل العلاقة التي تربط الأفراد المكونين للدولة، وهي التي اصطلحنا على تسميتها رابطة "الرعاية الإسلامية"، وذلك في مقابل رابطة الجنسية القومية في الفكر الغربي.

لقد أقامت الشريعة الإسلامية رابطة سياسية ترتب عليها حقوق وواجبات محددة، بالنسبة للأفراد المكونين للدولة، وإن كان الفقهاء لم يستخدموا كلمة الجنسية الحديثة النشأة والمرتبطة بالفكر الغربي، فإنهم أقروا وجود رابطة سياسية محددة ولذلك لا مجال لإنكار فكرة الرابطة المؤدية إلى قيام الرعاية كما أشار من ذكر "أن الشريعة الإسلامية والدولة الإسلامية لا تعرفان الجنسية"³؛ فلقد حدد الفقهاء الإطار السياسي للدولة الإسلامية بما يسمى دار الإسلام وحددوا حقوق وواجبات أهل دار الإسلام، وعرفوا دار الحرب، ودار العهد وشروطهما⁴. وكل ذلك يدل على أن الفقهاء قد تناولوا رابطة الرعاية بالتفصيل؛ فقد أشار الكاساني في معرض حديثه عن اختلاف الأحكام باختلاف الدارين، وهما دار الإسلام ودار الكفر إلى أنه "لا خلاف بين أصحابنا في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها"⁵.

وقد اختلف الفقهاء في دار الإسلام وبماذا تصير دار كفر؛ فذهب أبو حنيفة إلى أن الدار تصير دار كفر بشروط ثلاثة وهي: ظهور أحكام الكفر فيها، ومتاخمها لدار الكفر، وإن لا يأمن فيها المسلم والذمي

¹ المرجع السابق، ص 48.

² محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، (بيروت: دار الشروق، 1403 هـ - 1983 م)، ص 433.

³ أحمد قسنت الجداوي، الجنسية ومركز الأجانب، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1982 - 1983 م هامش ص 65.

⁴ الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 174 - 175.

⁵ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، الجزء التاسع، ص 130.

بأمان الإسلام، أما أبو يوسف ومحمد فقد أكدا أن الدار تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها¹. وقد وصف الفقهاء، أهل الدولة الإسلامية بأهل دار الإسلام، والحريين بأهل دار الحرب، وحددوا الرابطة السياسية والقانونية التي تربط الأفراد بالدولة الإسلامية، ومن ذلك يستدل على أن الإسلام قد عرف رابطة الرعاية المنظمة لحقوق الأفراد وواجباتهم، تجاه دولة دار الإسلام².

ولكن الشريعة الإسلامية بوصفها وحياً من الله تعالى، لا يختص بها قوم دون قوم أو جنس دون جنس تقرر مفهومها للرعاية يضاد مفهوم الجنسية القومي، حيث يقوم مفهوم الرعاية الإسلامي على الارتباط بمفهوم دار الإسلام الذي يجعل غاية الدولة إقامة أحكام الشرع على الناس، وأن ينعم الكافة بحكم الشريعة، ولما كانت الدولة تقوم على العقيدة والشريعة الإسلامية، وكانت الشريعة تقرر مبدأ: لا فضل لإنسان على آخر إلا بالتقوى، وتسوي في ذلك بين البشر وتلغي اعتبار اللون والجنس والعنصر والمولد وغير ذلك مما تقوم عليه الدول الوضعية عند تقويمها للإنسان فإن حق الرعاية وحمل التبعية يكون حقاً إنسانياً راجعاً إلى الإنسان نفسه، برضاه ورغبته في الإقامة والاستقرار، وطلب العيش الدائم تحت سلطان الإسلام وحكم شريعته، ولذا فإن كل من رضي بأحكام الشرع، وانقاد له ممن يعيش عيشاً دائماً في دار الإسلام، سواء كان مولوداً بها، أو مهاجراً إليها وسواء كان مسلماً أو غير مسلم، يحق له الحصول على رعاية الدولة وحمل تابعيتها، ولذلك يناقض الإسلام الفكر القومي المبني على تمييز جماعة عن أخرى والفكر الوطني المميز للمواطن عن غيره من الأجانب، ولذلك يحرم الإسلام بناء الرعاية على الفكر القومي أو الوطني.

ولا يقر الإسلام، كذلك نظرية الجنسية الغربية لتمييزها بين الجنسية الأصلية والجنسية المكتسبة، حيث تجعل الأنظمة الوضعية لصاحب الجنسية الأصلية حقوقاً أكثر مما تقرر للمتجنس، بينما لا يفرق الإسلام بين حصول الرعاية بحق الدم أو حق الإقليم، ولا يفرق بين الحاصل عليها بالولادة والحاصل عليها بالهجرة.

وبالإضافة إلى اختلاف مفهوم الرعاية في النظام الإسلامي عنه في النظام الغربي، فإن التكييف القانوني للرعاية يختلف في النظامين، حيث أن الإسلام يجعل طرف الرعاية الفرد نفسه، بصفته الإنسانية المجردة إن أراد الإقامة في دار الإسلام، وتعد الرعاية بذلك، حق للمرأة، وليست منحة من الدولة، وليست من أعمال السيادة، فهي راجعة إلى الفرد؛ فالدولة لا تمنحها ولا تسقطها، وإنما تنظمها فقط، أي أن على الدولة أن تسهل إجراءات حصول المرأة على الرعاية؛ فوظيفتها تختص بالوسائل الإجرائية في هذا الشأن.

¹ المرجع السابق نفسه، ص 130 - 131.

² عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ - 1982م، ص 61 - 62).

ومن هذا يظهر البعد الشاسع بين التكييف العنصري الضيق للجنسية في النظام الغربي، وبين ما أقرته الشريعة من تكريم للإنسان بوصفه إنساناً يختار بإرادته العقيدة التي يرغب في اعتناقها والنظام الذي يقبل العيش تحت حكمه وسلطانه بغض النظر عن جنسه ومولده ونسبه، ويتأكد التصور الإسلامي للرعية من استقراء عدد من المفاهيم والقناعات الإسلامية، بالإضافة إلى الأدلة الصريحة على ذلك من الكتاب والسنة وسنستعرض عدداً من المفاهيم الشرعية المؤكدة لخصوصية مفهوم الرعية في الفكر الإسلامي:

أولاً: يتضح من كون دولة دار الإسلام دولة دعوة تستهدف تطبيق الشرع في الداخل، وحمل الدعوة إلى العالم، عدم جواز بناء نظام إجرائي يحول دون الحصول على الرعية من منطلق وطني أو قومي أو مادي مصلحي أو غيره.

ثانياً: كذلك يتأكد أن الرعية حق للفرد وليس منحة من الدولة، من مفهوم الأحكام الشرعية التي أوجبت على المسلم الذي ينشأ في دار الإسلام تنفيذ أحكام الشرع على نفسه وغيره، ومن ذلك إقامة الإمام وطاعته ومعاونته في إقامة سلطان الإسلام، وإقامة الدولة التي تقيم أحكام الشرع، ولذا فإن حمل الفرد لتابعة الدولة ورعويتها، ليس حقاً له فحسب، بل واجب عليه، حيث أن إقامة حكم الشرع فرض عليه.

ثالثاً: بالإضافة إلى ذلك، فرضت الشريعة الإسلامية على المسلم الذي يقيم في دار الكفر خارج الدولة، أن يظهر أحكام دينه، ومن ذلك تحويل البلاد التي يقيم فيها إلى دار إسلام يحكم فيها بالشرع، فإن عجز عن إقامة أحكام دينه، وجب عليه الهجرة إلى دار الإسلام والإقامة فيها. لذا فإن حمل المهاجر للتابعة في هذه الحالة، يصبح أيضاً فرضاً عليه، وحقاً له على الدولة، حيث أنه يجب على الدولة معاونته في إظهار أحكام دينه.

ومن ذلك يتضح أن الأحكام الشرعية المنظمة لعلاقة المسلمين بالدولة، تجعل للمسلمين المقيمين خارج الدولة الإسلامية الحق في:

"أن يدخلوا دار الإسلام وأن يقيموا فيها دون حاجة لأي إجراء من تصريح دخول أو خلافه. والمسلم رعيته إسلامية أي كان موطنه، ويباح له التنقل والعمل في جميع أقاليم الدولة الإسلامية، ولا يجوز أن توضع أمامه الحواجز والحدود"¹.

¹ عارف خليل أبو عيد، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، مرجع سابق، ص 39.

رابعاً: إن الشريعة الإسلامية، ومن منطلق كون الرعاية حق للإنسان، لم تفرق في منح الرعاية بين المسلمين وغيرهم، حيث أوجبت على الدولة إقامة أحكام الشريعة على غير المسلمين، وإخراجهم من عبادة بعضهم بعضاً، إلى عبادة الله، ومن جور الأديان والنظم الوضعية إلى عدل الإسلام، من غير إكراه في دينهم. ولذا شرع الجهاد لتحويل كل دار كفر إلى دار إسلام ولإبلاغ الإسلام إلى الأمم كافة. ولما كانت إقامة غير المسلم في دار الإسلام أعظم وسيلة يتوصل بها إلى إبلاغه البلاغ المبين، لمعانيته حكم الإسلام وتمتعته بعدالته، فإن حصوله على الرعاية إذا أقام إقامة دائمة بين المسلمين، ورضي وقبل بإجراء أحكام الإسلام عليه؛ بقبوله عهد الذمة يعد كذلك حق له. ولذلك فالذميون كالمواطنين المسلمين؛ فهم في عداد مواطني الدولة الإسلامية ويحملون رعايتها التي تقتضي التزامهم بعقد الذمة المنظم لحقوقهم وواجباتهم، والخضوع لسلطان الدولة الشرعية¹.

خامساً: أكد الإسلام على أن من يفد إلى دار الإسلام من غير المسلمين، قاصداً الاطلاع على كيفية تطبيق الشرع وسماع كلام الله، فإنه يجب على الدولة منحه حق الأمان المؤقت، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ}².

وقد أكد ابن قدامة رحمه الله أن:

"من طلب الأمان ليسمع كلام الله ويعرف شرائع الإسلام، وجب أن يعطاه، ثم يرد إلى مأمنه، لا نعلم في هذا خلافاً، وبه قال قتادة ومكحول والأوزاعي والشافعي، وكتب عمر بن عبدالعزيز بذلك إلى الناس"³.

وفي هذا تمهيد لحصوله على الرعاية إن رغب في الإقامة الدائمة، ورضي بإجراء أحكام الإسلام عليه، ويتجلى ذلك بوضوح من كون الدولة الإسلامية دولة دعوة؛ تبدأ الكفار بالجهاد وتضحى بالأنفس والأموال في سبيل ذلك، لبيسط سلطان الإسلام على الناس، فلا يجوز لها، من باب أولى، أن ترفض من يرغب الدخول تحت سلطانها دون قتال ولا كلفة.

ومن ذلك يتضح أن رعاية الدولة مرتبطة بالإقامة الدائمة في دار الإسلام فقط. ولذلك فالأخوة الدينية بين المسلمين لا يترتب عليها حقوق سياسية محددة، إن أقام المسلمون خارج دولة الإسلام بصفة دائمة؛

¹ المرجع السابق، ص 41 - 42.

² القرآن الكريم، سورة التوبة، آية 6.

³ ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص 436.

فالمسلم لا يتمتع برعوية الدولة الإسلامية ما لم يقيم فيها إقامة دائمة. أما القول بتمتع المسلم بالجنسية، بصرف النظر عن مكان إقامته¹، فباطل شرعاً، حيث أسقط الله سبحانه وتعالى الولاية عمن لم يهاجر إلى دار الإسلام بقوله: {مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ} حيث ربط الولاية بالدار أي بالإقامة الدائمة في دار الإسلام.

أضف إلى ذلك، أن الخلط بين الرعوية والدين، والقول بأن رابطة الرعوية في الإسلام دينية²، وأن عقد الذمة لا يجعل الذميين "من أهل دار الإسلام، أي أنهم يظلون بعيدين عما يمكن تسميته بالجنسية الإسلامية، لأن هذه مرتبطة بالعقيدة"³، وما أدى إليه ذلك من المناداة بقصر الجنسية على المسلمين فقط، ونفيها عن الذميين المقيمين إقامة دائمة في دار الإسلام باطل شرعاً؛ فقد أكد أحمد السنوسي أن الذميين المقيمين إقامة دائمة في دار الإسلام تربطهم بالدولة "رابطة الموطن، فهم يرتبطون بإقليم دار الإسلام الذي يعيشون فيه، وإن ارتبطوا بالدولة الإسلامية، كان الموطن لا الجنسية أساس هذا الارتباط"⁴.

وقد انتهى الكاتب بالنظر إلى التمايز في الحقوق والواجبات بين المسلمين والذميين إلى القول بأن الذميين لا يتمتعون بالجنسية الإسلامية؛ فالمسلمون والذميون يختلفون في الحقوق والالتزامات التي منها: التزام الخدمة العسكرية على المسلمين دون الذميين وإلزام الذميين بدفع "الضريبة"، وتقرير الشريعة لإلزامية التعليم العام لكنها "قصرت لزومه على المسلم، أي المتمتع بالجنسية الإسلامية"⁵.

وقد أكد الكاتب أن الحقوق السياسية تقتصر على المواطنين دون غيرهم، حيث لا يمنح الذمي حق الاشتراك في الحياة السياسية، كما يحرم الذميون كذلك، من ولاية القضاء على أساس عدم جواز تولية الكافر على المسلمين⁶.

ويستخلص الباحث من ذلك:

"أن الأساس القانوني الذي به يوجد أهل الذمة في دار الإسلام، وعليه ينتمون إلى هذه الدار، يختلف عن ذلك الأساس الذي يستند إليه المسلمون في وجودهم فيها وتبعيتهم لها، فقد رأينا أن المسلمين ينتمون إلى دار الإسلام بناء على رابطة الجنسية، وليس بناء على رابطة سواها كرابطة الموطن، إذ كما بينا يوجد

¹ أحمد طه السنوسي، فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي المقارن، مصر المعاصرة، ص 48، العدد 288، أبريل 1957م، ص 46.

² حامد زكي، القانون الدولي الخاص المصري، (القاهرة: مطبعة فتح الله نوري وأولاده، 1358هـ - 1940م، ص 492.

³ محمد عبدالمعزم رياض، مبادئ القانون الدولي الخاص، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1362هـ - 1943م، ص 209.

⁴ راجع أحمد السنوسي، فكرة الجنسية، مرجع سابق، ص 65.

⁵ المرجع السابق، ص 58 - 59.

⁶ المرجع السابق، ص 61 - 62.

مسلمون في دار الحرب، ومع هذا يعتبرون منتسبين إلى دار الإسلام، لأنهم يتمتعون بجنسيتها - أما أهل الذمة، فنحن نكيف تبعيتهم لدار الإسلام على أساس التوطن"¹.

وقد سبق بيان بطلان الرأي المؤكد على تمتع المسلمين المقيمين خارج الدولة الإسلامية إقامة دائمة برعويتها، ونؤكد هنا أن التمايز في الحقوق بين المسلمين والذميين إنما ينطلق من كون الدولة الإسلامية دولة عقيدية شرعية، فالمسلم حين يجاهد في إطار الخدمة العسكرية، فهو يقاتل لإعلاء كلمة الله ونشر الإسلام، والذمي لا يؤمن بالإسلام، فكيف يدافع عما لا يؤمن به أصلاً. وهذا لا يعد تمايزاً في الحقوق إنما هو اختلاف مرجعه العقيدة، ولذلك قرر الإسلام دفعهم للجزية مقابل الحماية. أما قصر إلزامية التعليم على المسلمين التي أشار إليها الكاتب، فليس لها أساس شرعي. وإذا كان العلم فريضة على المسلمين فذلك لا يعني أنه محرم في حق الآخرين.

أما حرمان الذميين من ولاية القضاء، وحق انتخاب الإمام، فلأن ذلك مرتبط بالعقيدة؛ فالقاضي يحكم بالشرع والذمي يجهل الشرع ابتداءً، فكيف يحكم بما لا يؤمن به ولا يعلمه تفصيلاً؟! كذلك الحال بالنسبة لحق الانتخاب، لأنه يترتب على الانتخاببيعة إمام يقيم أحكام الشرع، فهو عقد شرعي والذمي لا يؤمن بالشرع، فلا يتوقع منه القيام بالبيعة الشرعية.

أما حق تولي الوظائف العامة، فمكفول للذمي في حدود ما أجازته الشرع. أضف إلى ذلك، أن العديد من الدول تقصر حق المشاركة السياسية على فئة بعينها، أو تمنع فئة من ممارسة بعض الحقوق السياسية كحق الانتخاب وغيره دون المساس بحق الشخص، في المواطنة أي في حمل رعية الدولة.

وقد أكد الفقهاء أن الأمان في الأصل نوعان: أمان مؤقت يتحصل بدخول الحربي دار الإسلام بأمان، أما الثاني فهو أمان مؤبد وهو عقد الذمة الذي يحدد حقوق وواجبات الذميين في الدولة الإسلامية وهو عقد ينتج آثاراً قانونية منها: الكف عنهم، وتوفير الحماية لهم، "ليكونوا بالكف آمنين، وبالحماية محروسين"². ويترتب على عقد الذمة عصمة النفس والمال، وقد جاء عن علي رضي الله عنه قوله: "إنما قبلوا عقد الذمة، لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا"³. وقد أشار الكاساني إلى أن صفة العقد لازم في حق المسلمين، ولا يجوز لهم نقضه مطلقاً. أما في حق الذميين فغير لازم، ولكن إتمامه لا يجوز نقضه إلا

¹ المرجع السابق، ص 63.

² الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 183.

³ الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، الجزء السابع، ص 111.

بأحد أمور ثلاثة، منها: إسلام الذمي أو لحاقه بدار الكفر، أو محاربته للمسلمين¹. ولذلك فحرمان الذمي من حق الرعوية يجعله عديم الهوية، ويجرمه من حق الانتماء للدولة الإسلامية التي رضي بإقامة أحكامها بموجب عقد الذمة.

ومن ثم، فالذمي بقبوله أحكام الإسلام، وبالإقامة الدائمة في دار الإسلام، يصبح جزءاً من شعب الدولة الإسلامية، ويحمل رعويتها². ومن منطلق كون الدولة الإسلامية دولة دعوة، تهدف إلى تحويل كل دار كفر إلى دار إسلام فمن باب أولى قيامها بمنح رعويتها لمن أراد الإقامة الدائمة فيها.

كما يمكن التأكيد، من استقراء المفاهيم الشرعية السابقة، أن الأصل في النظام الإسلامي منح الرعوية، وليس منعها عمن يرغب في الحصول عليها. وقد جاءت الآيات والأحاديث الصريحة التي تبين هذه المعاني والمفاهيم. فمن ذلك قوله عز وجل: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُنزِلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ}³، فالأصل كون الناس على دين الله في أمة واحدة محكومة بشرعه، ونزول الكتاب بالحق بعد اختلافهم عن دين الله إنما هو للحكم بينهم، وإعادة أمة واحدة. وقال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ}⁴.

فهذه الآية الكريمة أنزلت على النبي عليه الصلاة والسلام عامة في حكمها إلى يوم القيامة، وقد جعل الله تعالى بهذه الآية المهاجرين إلى دار الإسلام والذين آووا ونصروا ممن كان تحت سلطان الدولة "أولياء"، أي إظهاراً ونصرة يتمتعون بنفس الحقوق والواجبات، ولذلك يستدل من الآية الكريمة على أن:

"... الأصل أن يكون المجتمع المسلم كلاً لا يتجزأ، وجماعة لا تفترق، ووحدة لا تنقسم. والأصل أيضاً أن يفتح المجتمع المسلم أبوابه لتقبل كل من يدين بالإسلام بلا فارق أو تمييز على أساس من اللون، أو العرق، أو النشأة أو مكان الولادة أو غير ذلك من الفوارق الجاهلية؛ فبلاد الإسلام هي المأوى الشرعي لكل مسلم، فالدخول إلى دار الإسلام حق شرعي لكل مسلم على المسلمين جميعاً، لا فضل لهم بذلك أو منة إذا كانوا مسلمين يطبقون الإسلام تطبيقاً صحيحاً"⁵.

¹ المرجع السابق نفسه، ص 112 - 113.

² وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 177.

³ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 213.

⁴ سورة الأنفال، آية 72.

⁵ محماس بن عبد الله بن محمد الجلعود، الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية، الجزء الأول، (الرياض: د. ت، 1407هـ - 1987م ص 283 - 284).

أما المسلم غير المهاجر فليس له في ذلك حق إلا بعد هجرته: {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ}، ولكن له حق النصر، وفرض على الدولة عدم خذلانه، إلا عند وجود ميثاق ومعاهدة بين الدولة الإسلامية ودول الكفر، فلا ينتصر له حينئذ بنقض العهد. كما قال تعالى أيضاً مخاطباً المؤمنين الذين ينعمون بشرعه: {وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ} ¹، فجعل عز وجل بهذه الآية المهاجر للمؤمنين مثلهم في الحقوق والواجبات والنصر والموالة. وحيث أن الآية جعلت النصر والموالة وحق التبعية للمسلم المهاجر، لذا فإن من يأتي للإقامة المؤقتة لا يكون له هذا الحق، وإنما له حق النصر إذا ما جرى اضطهاده أو ظلمه خارج دار الإسلام.

كما ثبت في الحديث أن الرسول ρ أمر بدعوة المشركين إلى الإسلام، والتحول من دار الكفر إلى دار الإسلام، وأكد على أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، ومنها: حق المسلم المهاجر في التبعية، وأما غير المهاجرين فإن لهم حق الإسلام، وليس لهم حق رعاية الشئون أو حق الرعاية، حيث عبر عليه الصلاة والسلام عن ذلك بأن غير المهاجر ليس له "في الغنيمة والفبيء شيء".

كما ثبت بالسنة، أيضاً أن رسول الله ρ كان يأخذ البيعة من الأنصار والمهاجرين، وكان إذا قدم إليه أحد أخذ عليه البيعة مما يفيد أن العيش الدائم في دار الإسلام يترتب عليه حمل التبعية والقيام بالواجبات المطلوبة تجاه رعية الدولة والتي هي مضمون البيعة، عن عبادة بن الصامت قال: "بايعنا رسول الله ρ على السمع والطاعة في المنشط والمكره" ².

وحق الرعاية يشمل النساء كذلك، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} ³؛ فرتب سبحانه وتعالى بيعة المؤمنات على هجرتهن وقبولهن الطاعة لله ورسوله، مما يدل على استحقاقهن رعية الدولة التي ثبتت بالبيعة وبالهجرة وطاعة الله ورسوله.

¹ القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية 75.

² فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص 192.

³ القرآن الكريم، سورة الممتحنة، آية 10 و 12.

كما ثبت أن الرسول ﷺ أخذ البيعة بعد الفتح. روى مسلم أن مجاشع بن مسعود جاء بأخيه أبي معبد إلى النبي عليه الصلاة والسلام فقال: "يا رسول الله بايعه على الهجرة، قال قد مضت الهجرة بأهلها قلت فبأي شيء تبايعه قال على الإسلام والجهاد والخير"¹.

وثبت من إجماع الصحابة قيامهم ببيعة المسلمين من أهم المدينة، وأخذ البيعة من أهل الأمصار. والبيعة توجب نصره الدولة، والقيام بالواجبات المترتبة على المواطن، مما يدل على أن حمل الرعوية حق لمن يعيش عيشاً دائماً تحت سلطان الدولة من المسلمين.

أما الأدلة الشرعية بالنسبة لغير المسلمين ممن يقيمون تحت سلطان الإسلام، فإن معاهدة الرسول عليه الصلاة والسلام لليهود المدينة عقب هجرته منحت المقيمين بالمدينة من اليهود رعوية الدولة، وشرطت عليهم واجبات الرعوية من الانقياد لحكم الإسلام وعدم معاونة أعداء المسلمين. قال ابن إسحاق: كتب رسول الله ﷺ الكتاب إلى المهاجرين والأنصار:

"بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إثم أمة واحدة من دون الناس... وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم... وأن اليهود ينفقون ما داموا محاربين، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته... وإن بطانة يهود كأنفسهم، وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ... وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم... وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ"².

وفي هذا دليل واضح على إثبات رعوية الدولة، وحمل التبعية لمن أقام في دار الإسلام من غير المسلمين حيث أنه عليه الصلاة والسلام جعل لليهود المقيمين بالمدينة والذين يتبعون المؤمنين حق النصر والأسوة، وأن عليهم نفقة للدولة عند حصول الحرب وأن الحكم عند الاختلاف، مرجعه إليه عليه الصلاة والسلام، مما يثبت تبعيتهم للدولة، ومنحهم حق الرعوية؛ فشرط منح التبعية ترتبط بالعيش الدائم في الدولة الإسلامية وإقامة أحكام الإسلام فقط.

¹ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص 7.

² ابن هشام، السيرة النبوية، مرجع سابق، القسم الأول، الجزأين الأول والثاني، ص 501 - 504. ومعنى (لا يوتغ: أي لا يأثم، أو لا يهلك، أو لا يوجع) القاموس المحيط.

ومن هذا يتضح أن النظرية السياسية الإسلامية فضلاً عما جاءت به من رقي فكري لمفهوم الرعوية فإنها جاءت أيضاً، بأحكام دقيقة لمعالجة مشكلة رعوية الدولة، وجعلت معيار الحصول عليها معياراً شرعياً لا عرقياً عنصرياً، ورتبت كذلك عدداً من الأحكام المترتبة على الحصول على تابعة الدولة الإسلامية التي تناقض جملة وتفصيلاً أحكام الجنسية في الفكر الغربي كما سبق بيانه.

أضف إلى ذلك أن الدولة الإسلامية كدولة دعوة، لا يجوز لها اتخاذ إسقاط الرعوية، أو سحبها كعقوبة كما هو الحال في الأنظمة الوضعية وذلك لعدة أسباب:

أولاً: أن البيعة الشرعية فرض على المسلم، يجب عليه إقامتها، ومتى انعقدت البيعة شرعاً امتنع فسخها، لكونها عقد واجب بين طرفين، ولذلك، لا يجوز للدولة سحب الرعوية من جانب واحد، لمخالفة ذلك للنصوص الشرعية المقتضية لوجوب البيعة التي منها قوله p: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"¹.

ثانياً: إن الأصل هو الهجرة إلى دار الإسلام والإقامة فيها فسحب الرعوية أو إسقاطها كعقوبة، يُفقد المسلم حقه الشرعي في الإقامة في دار الإسلام، ويحتم طرده إلى دار الكفر، وهذا مخالف للشرع قطعاً، حيث أمر الله سبحانه وتعالى بالهجرة إلى دار الإسلام وليس العكس؛ فالهجرة "من دار الحرب إلى دار الإسلام باقية إلى يوم القيامة"².

ثالثاً: إن الإسلام جعل الرعوية حق للمسلم المهاجر، وواجب على الدولة؛ فلا يجوز للدولة منعه من حقه أصلاً. وهذا يؤكد أن مفهوم الرعوية في النظام السياسي الإسلامي يناقض جعل الرعوية حقاً للدولة، ومن أعمال السيادة كما هو الحال في الفكر الغربي، فالدولة تقوم فقط بتنظيم الوسائل الإجرائية المتعلقة بالرعوية ولا تتحكم في منحها أو سلبها.

رابعاً: إن سحب الرعوية أو إسقاطها يناقض "البيعة الدائمة" في الإسلام، فقد جعل الإسلام البيعة للإمام بيعة دائمة، وحرّم النكوص والرجوع فيها، وسحب الرعوية أو إسقاطها فيه خرق لدائمة البيعة. وقد جاء

¹ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص 240.

² المرجع السابق، الجزء الثالث عشر، ص 8.

عنه ρ قوله: "من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له"¹، مما يدل على دائمية البيعة ويجعل حمل الرعوية حقاً للمرء المسلم.

وقد جاء عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن أعرابياً بايع رسول الله ρ على الإسلام، فأصابه وعك فقال: "أقلني بيعتي فأبى، ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي، فأبى، فخرج، فقال رسول الله ρ : المدينة كالكير: تنفي خبثها، وتنصع طيبتها"². ورفض الرسول ρ إقالة البيعة دليل واضح على أن البيعة دائمة وأنه لا يجوز للدولة إسقاط الرعوية ابتداءً، أي فسخ البيعة مطلقاً.

كما يدل الحديث، كذلك، على عدم جواز منع من أراد الخروج من الدولة، وذلك لأن للمرء أن يقيم حيث شاء، مع بقاء الأصل وهو وجوب الهجرة إلى دار الإسلام، وربط سريان الأحكام والحصول على حق الرعوية، بإقامة المرء في دار الإسلام.

ومما يدل على ربط سريان الأحكام بالإقامة الدائمة في الدولة الإسلامية، ما أشار إليه الفقهاء، من أن المسلم إذا ارتد وترك الدولة قبل أن تقدر عليه، تسقط كافة حقوقه، ويقسم ميراثه على ورثته من المسلمين: "لأن من هو من أهل دار الحرب في حق من هو في دار الإسلام كالميت، وإنما يستند حكم موته إلى وقت رده، لأنه بالردة يصير هالكاً حكماً، فلهذا يرث المسلمون من ورثته ما اكتسبه في حال الإسلام"³.

¹ المرجع السابق، الجزء الثاني عشر، ص 240.

² فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص 200.

³ الشيباني، شرح السير الكبير، مرجع سابق، الجزء الخامس، ص 1913.

المبحث الثاني

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تمتاز الدولة الإسلامية بأنها الدولة الوحيدة التي يركز بقاؤها على آلية للعمل السياسي التصحيحي مفروضة من الشرع، فالنصوص الشرعية التي تتناول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاسبة الحاكم كلها، تؤكد وجوب وجود آليات للعمل السياسي الإيجابي داخل الدولة تجعل الفرد المسلم يستشعر مسؤولياته تجاه العمل الدؤوب، من أجل تصحيح الانحرافات، وضمان حسن تطبيق الأحكام داخل الدولة، كما أنها في الوقت ذاته تؤكد ضرورة العمل الجماعي التكتلي من أجل التأكد من تطبيق الأحكام الشرعية، والعمل على تصحيح الانحرافات، وتقويم اعوجاج السلطة السياسية وزيفها عن تطبيق الشرع، ومما يميز الدولة الإسلامية أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيها واجب شرعي على عاتق الأمة، ومن ثم فهو ليس منطلقاً من فكرة الحرية أو المعارضة السياسية من أجل المعارضة، وإنما هو موجه بالضرورة لتقويم الاعوجاج في سلوك الحكام، والتأكد من حسن تطبيق أحكام الإسلام داخل الدولة.

وقد جعل الله سبحانه وتعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزءاً لا يتجزأ من الدعوة إلى الله والمناداة بتطبيق أحكامه في واقع الحياة، قال تعالى: {وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ} ¹.

والم تأمل بواقع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الدولة الإسلامية، يجد أن الشرع قد حدد ثلاث فئات تتولى مهمة التأكد من حسن تطبيق أحكام الإسلام في الدولة، وهذه الفئات هي: العلماء، والأفراد، والجماعات الحزبية.

أولاً: كلف الله سبحانه وتعالى "العلماء" مسئولية حمل الإسلام والدعوة إلى تطبيق أحكام الشرع الإسلامي في الدولة وأكد عليهم ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيقاً للشرع في الدولة، وحذرهم الشارع تحذيراً شديداً من التقصير في ذلك. قال تعالى: {وَأَمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَإِيَّاي فَاتَّقُونِ} ². وقد بين الطبري في تفسيره لقوله تعالى: {وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا} أي: "لا تبيعوا ما آتيتكم من العلم بكتابي وآياته بثمان خسيس وعرض من الدنيا قليل" ³، فتقعدكم الدنيا عن حمل الإسلام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر في الدولة. وبين القرطبي أن الآية الكريمة "وإن

¹ القرآن الكريم، سورة فصلت، آية 33.

² القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 41.

³ الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 253.

كانت خاصة ببني إسرائيل فهي تتناول من فعل فعلهم¹، ثم ذكر قصة سليمان بن عبد الملك مع أبي حازم الذي سأله سليمان أسئلة مختلفة وهو يجيب بصراحة وجرأة، فسأله: "فما تقول فيما نحن فيه؟ قال: يا أمير المؤمنين أو تعفيني؟ قال له سليمان: لا! ولكن نصيحة تلقىها إليّ. قال: يا أمير المؤمنين، إن آباءك قهروا الناس بالسيف، وأخذوا هذا الملك عنوة على غير مشورة من المسلمين ولا رضاهم، حتى قتلوا منهم مقتلة عظيمة، فقد ارتحلوا عنها، فلو شعرت ما قالوه وما قيل لهم!. فقال له رجل من جلسائه: بئس ما قلت يا أبا حازم! قال أبو حازم: كذبت، إن الله أخذ ميثاق العلماء ليبيّننّه للناس، ولا يكتُمونه"².

وقد رفض أبو حازم مالا بعثه إليه سليمان بن عبد الملك وعلى ذلك يعلق القرطبي بقوله: "هكذا يكون الاقتداء بالكتاب والأنبياء، انظر إلى هذا الإمام الفاضل والخير العالم، كيف لم يأخذ على عمله عوضاً، ولا على وصيته بدلاً، ولا على نصيحته صفداً، بل بين الحق وصدع، ولم يلحقه في ذلك خوف ولا فزع"³.

وذلك مصداق قوله تعالى: {وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ}⁴؛ فقد حذر الله سبحانه وتعالى العلماء من كتمان العلم، وتوعد كاتم العلم باللعن، قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ}⁵، ففي هذه الآية الكريمة يخبر الله سبحانه وتعالى:

"أن الذي يكتُم ما أنزل من البينات والهدى ملعون. واختلفوا من المراد بذلك، فقليل: أحبار اليهود ورجال النصارى الذين كتموا أمر محمد ρ ، وقد كتم اليهود أمر الرجم، وقيل: المراد كل من كتم الحق فهي عامة في كل من كتم علما من دين الله يحتاج إلى بته، وذلك مفسر في قوله ρ : "من سئل عن علم يعلمه فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار"⁶.

وقد استدلل العلماء بهذه الآية الكريمة على وجوب إظهار الحق وتبليغ العلم، فقد جاء عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قوله: "لولا آية في كتاب الله ما حدثتكم حديثاً"، ثم ذكر الآية السابقة⁷.

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المجلد الأول، ص228.

² المرجع السابق نفسه، ص231.

³ المرجع السابق نفسه، ص232.

⁴ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 42.

⁵ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 159.

⁶ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص124.

⁷ المرجع السابق نفسه، ص124.

وقد ربط سبحانه وتعالى بين التوبة الصحيحة للعلماء، وبين بيان الحق وإظهاره للناس. قال تعالى بعد أن بين أن لعنته تصيب علماء السوء الذين يسكتون عن الحق، ويخفونه، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} ¹؛ فقد اشترط الله سبحانه وتعالى لقبول توبة العلماء بيان الحق الذي كتموه، فاستحقوا من أجل كتمانهم اللعن من الله سبحانه وتعالى، حيث لا يكفي من العالم الكاتم للحق التوبة، بل لا بد من الإصلاح والبيان، أي إظهار الحق والدعوة إليه. كما توعده الله سبحانه وتعالى علماء السوء الذين يكتمون الحق بالنار والعذاب الأليم. قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} (174) أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ} ²، وقد أشار القرطبي إلى أن الآية "تناول من المسلمين من كتم الحق مختاراً لذلك بسبب دنيا يصيبها" ³، وبين، كذلك، أن في ذكر الله سبحانه وتعالى لأكلهم النار في بطونهم:

"دلالة وتأكيده على حقيقة الأكل، إذ قد يستعمل مجازاً في مثل أكل فلان أرضي ونحوه، وفي ذكر البطون أيضاً تنبيه على جشعهم، وأنهم باعوا آخرتهم بحظهم من المطعم الذي لا خطر له.. ومعنى "إلا النار" أي أنه حرام يعذبهم الله عليه بالنار، فيسمى ما أكلوه من الرشاء ناراً، لأنه يؤديهم إلى النار" ⁴.

ثم بينت الآية أن كاتمي الحق من العلماء لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزيكهم ولهم عذاب أليم، وهذا من غضب الله عليهم وقد جاء عنه p قوله: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزيكهم ولا ينظر إليهم ولهم عذاب أليم. شيخ زان، وملك كذاب، وعائل مستكبر"، يقول القرطبي: "وإنما خص هؤلاء بأليم العذاب وشدة العقوبة لمحض المعاندة والاستخفاف الحامل لهم على تلك المعاصي، إذ لم يحملهم على ذلك حاجة ولا دعتهم إليه ضرورة كما تدعو من لم يكن مثلهم" ⁵، وهذا هو حال العلماء الذين يتكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طمعاً في دنيا زائلة، فيكون مصيرهم إلى عذاب الله "فما أصبرهم على النار". وذلك لأنهم نقضوا عهد الله وميثاقه في الصدع بالحق. قال تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُخْسَ مَا يَشْتَرُونَ} ⁶.

وقد ذكر الطبري في تفسيره عن قتادة قوله:

¹ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 160.

² القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 174 - 175.

³ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 157.

⁴ المرجع السابق نفسه، ص 158.

⁵ المرجع السابق نفسه، ص 158.

⁶ القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية 187.

"هذا ميثاق أخذه الله على أهل العلم، فمن علم شيئاً فليعلمه، وإياكم وكتمان العلم، فإن كتمان العلم هلكة... كان يقال: مثل علم لا يقال به، كمثل كنز لا ينفق منه، ومثل حكمة لا تخرج، كمثل صنم قائم لا يأكل ولا يشرب"¹.

وبين ابن كثير أن في الآية الكريمة:

"توبيخ من الله وتهديد لأهل الكتاب الذين أخذ الله عليهم العهد على ألسنة الأنبياء أن يؤمنوا بمحمد p... فكتموا ذلك، وتعرضوا عما وعدوا من الخير في الدنيا والآخرة الدون الطفيف، والحظ الدنيوي السخيف، فبئست الصفقة صفقتهم، وبئست البيعة بيعتهم، وفي هذا تحذير للعلماء أن يسلكوا مسلكهم فيصيبهم ما أصابهم، ويسلك بهم مسلكهم، فعلى العلماء أن يبدلوا ما بأيديهم من العلم في النافع، الدال على العمل الصالح، ولا يكتموا منه شيئاً، فقد ورد في الحديث المروي من طرق متعددة عن النبي p أنه قال: "من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار"².

كما أمر الله سبحانه وتعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالصبر:

"ذلكم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا بد أن يتعرض إلى أنواع من الإيذاء والابتلاء بالنفس والمال والعرض وخاصة إذا سعى جاداً لتحقيق إقامة شرع الله في الناس، فهو بحاجة إلى سلاح الصبر"³.

قال تعالى حكاية عن لقمان لابنه: { يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ }⁴، يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى: { وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ } أن القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "يقتضي حضاً على تغيير المنكر وإن نالك ضرر، فهو إشعار بأن المغير يؤذى أحياناً"⁵، ويبين الطبري أن معنى قوله تعالى: { وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ } "واصبر على ما أصابك من الناس في ذات الله إذا أنت أمرتهم بالمعروف. ونهيتهم عن المنكر، ولا يصدنك عن ذلك ما نالك منهم"⁶. والصبر المترتب على المحاسبة السياسية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلب شرعي لا يتم قيام المجتمع الإسلامي وبقاؤه إلا به. قال تعالى: { أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ

¹ الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص203.

² مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الأول، ص345.

³ عبدالعزيز أحمد المسعود، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرهما في حفظ الأمة، الجزء الأول (القاهرة: دار الكلمة الطيبة، 1413هـ - 1993، ص311.

⁴ القرآن الكريم، سورة لقمان، آية 17.

⁵ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الرابع عشر، ص46 - 47.

⁶ الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، الجزء الحادي والعشرون، ص73.

مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ¹ يقول الطبري في تفسيره:

"أم حسبتم أنكم أيها المؤمنون بالله ورسله تدخلون الجنة، ولم يصبكم مثل ما أصاب من قبلكم من أتباع الأنبياء والرسل من الشدائد والحن والاختبار، فتبتلوا بما ابتلوا واختبروا به من البأساء وهو شدة الحاجة، والفاقة والضراء، وهي العلل والأوصاب، ولم تزلزلوا زلزالهم، يعني: ولم يصبهم من أعدائهم من الخوف والرعب شدة وجهد حتى يستبطن القوم نصر الله إياهم، فيقولون: متى الله ناصرنا؟، ثم أخبرهم الله أن نصره منهم قريب..."².

ومما يؤكد كذلك أن الصبر على البلاء المترتب على حمل الدعوة الإسلامية والسعي لاستئناف الحياة الإسلامية مطلب شرعي ما جاء عن خباب بن الارت قال: "شكونا إلى رسول الله ﷺ وهو متوسد بردة له في ظل الكعبة فقلنا: ألا تستنصر لنا، ألا تدعو لنا. فقال: قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض فيجعل فيها، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين ويمشط بأمشاط الحديد من دون لحمه وعظمه، فما يصده ذلك عن دينه..."³.

وقد بين النووي أهمية الأمر بالمعروف والمحاسبة بقوله:

"واعلم أن هذا الباب أعني باب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد ضيع أكثره من أزمان متطاولة، ولم يبق منه في هذه الأزمان إلا رسوم قليلة جداً، وهو باب عظيم به قوام الأمر وملاكه... فينبغي لطالب الآخرة والساعي في تحصيل رضا الله عز وجل أن يعتني بهذا الباب فإن نفعه عظيم، لا سيما وقد ذهب معظمه، ويخلص نيته، ولا يهابن من ينكر عليه لارتفاع مرتبته، فإن الله تعالى قال: {وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ}، وقال تعالى: {وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}. وقال تعالى: {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}، وقال تعالى: {أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ (2) وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ}. واعلم أن الأجر على قدر النصب"⁴.

ومن ثم فصلاح الدولة والرعية مرتبط بتحمل العلماء لمسئولية المحاسبة والإنكار على الحكام حتى يتحقق الاستقرار السياسي بتطبيق أحكام الشرع الإسلامي في واقع الحياة.

¹ القرآن الكريم سورة البقرة، آية 214.

² الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 341.

³ فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص 315 - 316.

⁴ صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 24.

وقد أكد رسول الله ﷺ أن صلاح الناس مرتبط بصلاح العلماء والحكام فقال: "صنفان من الناس إذا صلحا صلح الناس وإذا فسدا فسد الناس: العلماء والأمراء"¹، فالعلماء والأمراء قدوة الأمة والناس لهم تبع، ولذلك أكد الشرع ضرورة صلاح هاتين الفئتين لصلاح البلاد والعباد أما إذا انحرف الصنفان: "كأن يكون الحاكم فاسداً مفسداً، يعمل بعمل الجاهلية، ويدعو بدعوة جاهلية، فالظلم سجيته، والكفر رائده، وسلب الأموال وإنفاقها في شهواته وملذاته، وإشباع نزوات اتباعه وجلالوته ديدنه، وقتل النفوس عمله، يحل ما حرم الله ويحرم ما أحل الله... يرى رقي بلاده وسعادة أمته بغير الإسلام، ويرى العدل يقوم والحق يكون بما يسن هو من قوانين... وأمام هذا نراه يسكت الألسنة، ويعقل الأقلام، ويأخذ بالشبهات وقد فتح سجونه منذراً بها، وهدد بمعتقلاته مخوفاً بدهاليزها والعلماء تجاهه، بين ساكت عنه، لا ينكر ولا يغير، ولا ينصح ولا يصدع بكلمة أو ينبس ببنت شفة، ارتضى العافية، والتمس لنفسه المعاذير... وبين متفقه يرى الحكمة في السكوت عن جرائم الحكام... فإذا آل أمر العلماء والحكام على ما ذكرنا... فحق على من عنده بقية من علم وفضل من تقوى، أن يصدع بالحق ويرفع صوته به ولو كان وحده في الميدان"².

وقد قال رسول الله ﷺ: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه"³، وجاء عنه ﷺ قوله: "... والله، لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذنَّ على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطراً، أو لتقصرنه على الحق قصراً، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض، ثم ليلعنكم كما لعنهم"⁴؛ فالمحافظة على وحدة الجماعة تقتضي عملاً دؤوباً من أجل التأكد من حسن تطبيق أحكام الإسلام في الدولة، ولا يكون ذلك إلا من خلال آلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي اعتبره الشرع وسيلة ضرورية دائمة لحفظ الأمة والذي يؤدي غيابه إلى هلكة الأمة جميعها بانحرافها عن الشرع. قال رسول الله ﷺ "مثل القائم على حدود الله والمداهن فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة في البحر، فأصاب بعضهم أعلاها وأصاب بعضهم أسفلها، فكان الذين في البحر أسفلها يصعدون فيستقون الماء فيصبون على الذين في أعلاها، فقال الذين في أعلاها: لا ندعكم تصعدون فتؤذوننا، فقال الذين في أسفلها: فإننا ننقبها في أسفلها فنستقي، فإن أخذوا على أيديهم فمنعوهم نحو جميعاً، وإن تركوهم غرقوا جميعاً"⁵.

¹ رواه أبو نعيم في الحلية نقلاً عن عبدالعزيز البدر، الإسلام بين العلماء والحكام، مرجع سابق، ص 54.

² المرجع السابق، ص 55 - 56.

³ صحيح سنن الترمذي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 232.

⁴ رواه أبو داود، راجع أبي السعادات مبارك بن محمد ابن الأثير، جامع الأصول من أحاديث الرسول، الجزء الأول، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1400هـ - 1980م، ص 231).

⁵ صحيح سنن الترمذي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 233.

وبناء عليه، فالمسئولية العظمى في محاسبة الحكام والتأكد من حسن تطبيق الإسلام تلقى على عاتق العلماء فلا بد أن يكون العلماء قدوة للأمة في حمل الإسلام والدفاع عنه. وقد ضرب سلف الأمة من العلماء مثلاً رائعاً في الصدع بالحق دون خوف من سطوة سلطان أو جيروت حاكم، وذلك امتثالاً لقوله p: "أفضل الجهاد، كلمة عدل عند سلطان جائر"¹، وتأكيده p أن قاتل الحق عند السلطان الجائر إن قتل بسبب كلمة الحق والعدل فهو شهيد، بل ومن سادة الشهداء. قال رسول الله p: "سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله"².

رؤي أن معاوية رضي الله عنه حبس العطاء عن الناس فقام إليه أبو مسلم الخولاني فقال له: يا معاوية إنه ليس من كدك ولا من كد أبيك ولا من كد أمك. فأغضب ذلك الكلام معاوية فأمر الناس بالبقاء، وغاب عنهم ساعة ثم خرج عليهم وقد اغتسل وقال: إن أبا مسلم كلمني بكلام أغضبني، وإني سمعت رسول الله p يقول: "الغضب من الشيطان والشيطان خلق من نار، وإنما تطفأ النار بالماء فإذا غضب أحدكم فليغتسل" "وإني دخلت فاغتسلت، وصدق أبو مسلم أنه ليس من كدي ولا من كد أبي، فهلموا إلى عطائكم"³.

وقد روي أن الوليد بن عبد الملك قال لحاجبه يوماً: قف على الباب فإذا مر بك رجل فأدخله عليّ، فمر عليه عطاء بن أبي رباح فأدخله دون أن يعرف من هو على الوليد وعنده عمر بن عبدالعزيز، فقال: السلام عليك يا وليد! فغضب الوليد من حاجبه، وأجلس الشيخ الذي قال له: بلغنا أن في جهنم وادياً يقال له هبهب أعده الله لكل إمام جائر في حكمه، فصعق الوليد من قوله حتى وقع مغشياً عليه، فقال عمر لعطاء: قتلت أمير المؤمنين، فقبض عطاء على ذراع عمر بن عبدالعزيز فغمزه غمزة شديدة وقال له: يا عمر إن الأمر جد فجد"⁴.

وروي أن عمر بن هبيرة دعا عامر الشعبي والحسن البصري فأقبل على الشعبي وقال له: يا أبا عمرو: إني أمين أمير المؤمنين على العراق وعامله عليها، ورجل مأمور على الطاعة ابتليت بالرعية، ولزمني حقهم، فأنا أحب حفظهم وتعهد ما يصلحهم مع النصيحة لهم، وقد بلغني عن العصاة من أهل الديار الأمر أجد عليهم فيه فأقبض طائفة من عطائهم، فأضعه في بيت المال، ومن نيتي أن أردّه عليهم، فيبلغ ذلك أمير

¹ صحيح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص369.

² محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مرجع سابق، المجلد الأول، القسم الثاني، حديث رقم 374، ص716.

³ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الثاني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ - 1986م)، ص372.

⁴ المرجع السابق نفسه، ص374.

المؤمنين فيأمرني بعدم رده إليهم فلا أستطيع رد أمره، وإنما أنا رجل مأمور على الطاعة. فهل عليّ في هذا تبعة؟ قال الشعبي: فقلت: أصلح الله الأمير، إنما السلطان والد يخطئ ويصيب. فأعجبه قولي وسر به كثيراً. ثم أقبل على الحسن وقال له: ما تقول يا أبا سعيد؟ قال: قد سمعت قول الأمير، وأخبرك أن حق الرعية لازم لك، وحق عليك أن تحوطهم بالنصيحة، وقد قال رسول الله ﷺ: "من استرعى رعية فلم يحطها بالنصيحة حرم الله عليه الجنة" يقول الأمير إني ربما قبضت من عطائهم إرادة صلاحهم واستصلاحهم، وأن يرجعوا إلى طاعته، فيبلغ أمير المؤمنين أي قبضتها، فيكتب إليّ أن لا ترده، فلا أستطيع رد أمره، وحق الله ألزم من حق أمير المؤمنين، والله أحق أن يطاع، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فأعرض كتاب أمير المؤمنين على كتاب الله عز وجل، فإن وجدته موافقاً لكتاب الله فخذ به وإن وجدته مخالفاً لكتاب الله فانبذه، يا ابن هبيرة، اتق الله، فإنه يوشك أن يأتيك رسول الله رب العالمين يزيلك عن سريرك ويخرجك من سعة قصره إلى ضيق قبرك فتدع سلطانك ودنياك خلف ظهرك، وتقدم على ربك وتنزل على عملك. يا ابن هبيرة، إن الله ليمنعك من يزيد، ولا يمنعهك يزيد من الله، وإن أمر الله فوق كل أمر، وأنه لا طاعة في معصية الله، وإني أحذرك بأسه الذي لا يرد عن القوم المجرمين. فقال ابن هبيرة: أربع على ظلمك أيها الشيخ، وأعرض عن ذكر أمير المؤمنين... فقال الحسن: يا ابن هبيرة الحساب من ورائك سوط بسوط، وغضب بغضب والله بالمرصاد. يا ابن هبيرة: إنك أن تلقى من ينصح لك في دينك ويحملك على أمر آخرتك خير من أن تلقى رجلاً يغرك ويمنيك. فقام ابن هبيرة وقد بَسَرَ وجهه وتغير لونه¹.

ويقف ابن أبي ذؤيب موقفاً مماثلاً في مجلس أبي جعفر المنصور، فقد جاء الغفاريون يشكون إلى أبي جعفر المنصور واليه على المدينة الحسن بن زيد. فقال الحسن: يا أمير المؤمنين سل عنهم ابن أبي ذؤيب فسأله عنهم فقال: أشهد أنهم أهل تحطم في أعراض الناس كثيرو الأذى لهم. فقال أبو جعفر: قد سمعتم، فقال الغفاريون: يا أمير المؤمنين سلّه عن الحسن بن زيد، فقال: يا ابن ذؤيب ما تقول في الحسن بن زيد؟ فقال: أشهد عليه أنه يحكم بغير الحق ويتبع هواه، فقال: قد سمعت يا حسن ما قال فيك؟ فقال: يا أمير المؤمنين: فأسأله عن نفسه. فقال: ما تقول في؟ قال: تعفيني، يا أمير المؤمنين، قال: أسألك بالله إلا أخبرني. قال: تسألني بالله كأنك لا تعرف نفسك؟ قال: والله لتخبرني، قال: أشهد أنك أخذت هذا المال من غير حقه، فجعلته في غير أهله، وأشهد أن الظلم ببابك فاش، فجاء أبو جعفر من موضعه حتى وضع يده في قفا ابن أبي ذؤيب فقبض عليه ثم قال له: أما والله لولا أنني جالس ههنا، لأخذت فارس والروم والديلم والترك بهذا المكان منك! فقال ابن أبي ذؤيب: يا أمير المؤمنين قد ولي أبو بكر وعمر، فأخذ الحق وقسما بالسوية،

¹ المرجع السابق نفسه، ص 375 - 376.

وأخذاً بأقفاء فارس والروم، وأصغراً آنا فهم، فخلّى أبو جعفر قفاه وخلي سبيله. وقال: والله لولا أني أعلم أنك صادق لقتلتك¹.

وروي أن أبا جعفر المنصور استدعى ابن طاووس أحد علماء عصره، ومعه مالك بن أنس فالتفت إلى ابن طاووس فقال له: حدثني عن أبيك يا طاووس (وكان أبوه تابعياً) فقال حدثني أبي أن رسول الله ﷺ قال: "إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل أشركه الله في حكمه فأدخل عليه الجور في عدله" قال مالك: فضممت ثيابي مخافة أن يملأني من دمه. ثم التفت إليه أبو جعفر ثانية وقال: عطني يا طاووس. قال نعم يا أمير المؤمنين إن الله تعالى يقول: {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ (6) إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ (7) الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ (8) وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ (9) وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ (10) الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ (11) فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ (12) فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ (13) إِنَّ رَبَّكَ لَبَالْمُرْصَادِ} قال مالك: فضممت ثيابي مخافة أن يملأني من دمه، فأمسك عنه. ثم قال: ناولني الدواة، فأمسك ساعة حتى اسود بيننا وبينه، ثم قال: يا ابن طاووس ناولني هذه الدواة، فأمسك عنه، فقال: ما يمنعك أن تناولنيها؟ فقال أخشى أن تكتب بها معصية فأكون شريكك فيها. فلما سمع ذلك قال: قوما عني، قال ابن طاووس: ذلك ما كنا نبغي، قال مالك فما زلت أعرف لابن طاووس فضله².

كما يدل موقف سفيان الثوري على جرأة العلماء في قول الحق وذلك أنه لما ولي هارون الرشيد الخلافة زاره العلماء ففتح لهم بيت المال وأغدق عليهم ولما كانت تربطه بسفيان الثوري علاقة ود قبل توليه الخلافة فإنه أرسل إليه خطاباً يستبطنه فيه ويخبره بعطاياه من بيت المال فلما قرأ سفيان الخطاب قلبه وقال: اكتبوا إلى الظالم في ظهر كتابه فإن كان اكتسبه من حلال فسوف يجزى به، وإن كان اكتسبه من حرام فسوف يصلى به، ولا يبقى شيء مسه ظالم عندنا، فيفسد علينا ديننا. فقليل له: ما نكتب؟ فقال: اكتبوا:

"بسم الله الرحمن الرحيم، من العبد المذنب سفيان بن سعيد بن المنذر الثوري إلى العبد المغرور بالآمال، هارون الرشيد الذي سلب حلاوة الإيمان، أما بعد: فإني قد كتبت إليك أعرفك أني قد صرمت حبلك وقطعت ودك وقليت موضعك، فإنك قد جعلتني شاهداً عليك بإقرارك على نفسك في كتابك بما هجمت به على بيت مال المسلمين فأنفقته في غير حقه وأنفدته في غير حكمه... يا هارون هجمت على بيت مال المسلمين بغير رضاهم، هل رضي بفعلك المؤلفة قلوبهم، والعاملين عليها في أرض الله تعالى، والمجاهدون في سبيل الله، وابن السبيل؟ أم رضي بذلك حملة القرآن وأهل العلم والأرامل والأيتام؟ أم هل رضي بذلك خلق من رعيتك؟ فشذ يا هارون مئزرك وأعد للمسألة جواباً وللبلاء جلباباً، وأعلم أنك ستقف بين يدي الحكم العدل، فقد رزئت في نفسك إذ سلبت حلاوة العلم والزهد، ولذيد القرآن ومجالسة الأخيار،

¹ المرجع السابق نفسه، ص 376.

² تذكرة الحفاظ، جزء 1، ص 160، نقلاً عن عبدالعزيز البدري، مرجع سابق، ص 84 - 85.

ورضيت لنفسك أن تكون ظالماً وللظالمين إماماً، يا هارون قعدت على السرير ولبست الحرير وأسبلت سترًا دون بابك وتشبهت بالحجة برب العالمين. ثم أقعدت أجنادك الظلمة دون بابك وسترك يظلمون الناس ولا ينصفون يشربون الخمر ويضربون من يشربها! ويزنون ويحدون الزاني! ويسرقون ويقطعون السارق! أفلا كانت هذه الأحكام عليك وعليهم قبل أن تحكم بها على الناس؟ فكيف بك يا هارون غداً إذا نادى المنادي من قبل الله تعالى: {احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ} أي الظلمة وأعوان الظلمة فقدمت بين يدي الله تعالى ويداك مغلولتان إلى عنقك لا يفكهما إلا عدلك وإنصافك والظالمون حولك وأنت لهم سابق وإمام إلى النار، كأني بك يا هارون وقد أخذت بضيق الخناق، ووردت المساق وأنت ترى حسناتك في ميزان غيرك، وسيئات غيرك في ميزانك زيادة عن سيئاتك، بلاء على بلاء وظلمة فوق ظلمة، فاحتفظ بوصيتي واتعظ بموعظتي التي وعظتك بها، واعلم أي قد نصحتك وما أبقيت لك في النصيحة غاية، فاتق الله يا هارون في رعيتك، واحفظ محمد p في أمته، وأحسن الخلافة عليهم، واعلم أن هذا الأمر لو بقي لغيرك لم يصل إليك، وهو صائر إلى غيرك وكذا الدنيا تنتقل بأهلها واحداً بعد واحد، فمنهم من تزود زاداً نفعه، ومنهم من خسر ديناه وآخرته، وإني أحسبك يا هارون ممن خسر ديناه وآخرته، فإياك إياك أن تكتب لي كتاباً بعد هذا فلا أجيبك والسلام"¹.

من الأمثلة السابقة يتضح أن على العلماء مسئولية مباشرة في مواجهة ظلم الحكام وانحرافهم عن الشرع الإسلامي، لأن في قيامهم بدورهم المنوط بهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمحاسبة السياسية، حفظ لكيان الأمة وعقيدتها من عبث العابثين وانحراف المنحرفين. يقول الإمام الغزالي بعد ذكر دور العلماء في محاسبة الحكام:

"فهذه كانت سيرة العلماء وعادتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقلة مبالاتهم بسطو السلاطين، لكونهم اتكلوا على فضل الله تعالى أن يحرسهم، ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهادة، فلما أخلصوا لله النية، أثر كلامهم في القلوب القاسية فليتها وأزال قساوتها"².

ثم يبين الغزالي ما آل إليه حال العلماء بعد أن سكتوا عن قول الحق، واشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً، ورضوا بالحياة الدنيا:

"وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا. ففساد الرعايا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 382 - 383.

² المرجع السابق نفسه، ص 385.

العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل، فكيف على الملوك والأكابر¹.

ثانياً: إن تقصير العلماء عن المحاسبة السياسية لا يعفي الأمة أفراداً وجماعات من الاضطلاع بمسئولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأمة صاحبة السلطان في الدولة الإسلامية وعليها مسئولية التأكد من حسن تطبيق الأحكام الشرعية في الدولة وذلك بالمراقبة الدائمة لأعمال الحاكم. والأمة تنصب الحاكم لرعاية شئونها وفق أحكام الإسلام، فإذا أخل أو قصر في رعايته للشئون، وجب على الأمة محاسبته. عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع"، يقول النووي:

"فمن عرف المنكر ولم يشتبه عليه، فقد صارت له طريقاً إلى البراءة من إثمه وعقوبته، بأن يغيره بيده أو بلسانه فإن عجز فليكرهه بقلبه. وقوله ﷺ: ولكن من رضي وتابع معناه ولكن الإثم والعقوبة على من رضي وتابع"².

فعلى أفراد الرعية محاسبة الحكام والتغيير عليهم لأن ذلك واجب عليهم، قال رسول الله ﷺ: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"³، وعن عبادة بن الوليد بن عبادة عن أبيه عن جده قال: "بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم"⁴، وقال رسول الله ﷺ: "ألا لا يمنع رجلاً، هيئة الناس، أن يقول بحق، إذا علمه"⁵، وعن قيس بن أبي حازم قال: قام أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: يا أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ} وإنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول: "إن الناس، إذا رأوا المنكر لا يغيرونه، أوشك أن يعمهم الله بعقابه"⁶، وقد أكد رسول الله ﷺ ذلك بقوله: "ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي، هم أعز منهم وأمنع، لا يغيرون، إلا عمهم الله بعقاب"⁷.

¹ المرجع السابق نفسه، ص 385.

² صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص 242 - 243.

³ المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 22 - 25.

⁴ المرجع السابق، الجزء الثاني عشر، ص 228.

⁵ صحيح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 368.

⁶ المرجع السابق نفسه، ص 368.

⁷ المرجع السابق نفسه، ص 368.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول: "مروا بالمعروف، وانحوا عن المنكر، قبل أن تدعوا فلا يستجاب لكم"¹. وقد جعل رسول الله ﷺ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزءاً من البيعة للحاكم، فقال في بيعة العقبة: "تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل، والنفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تقولوا في الله، لا تخافون في الله لومة لائم، وعلى أن تنصروني، فتمنعوني - إذا قدمت عليكم - مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم، ولكم الجنة"².

وقد جعل الله سبحانه وتعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبباً لوصف الأمة بالخيرية قال تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ}³، يقول الطبري في هذه الآية: "مدح لهذه الأمة ما أقاموا ذلك واتصفوا به. فإن تركوا التغيير وتواطؤوا على المنكر، زال عنهم اسم المدح ولحقهم اسم الذم، وكان ذلك سبباً لهلاكهم"⁴. كما ربط الله سبحانه وتعالى بين التمكين للمؤمنين في الأرض والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال عز وجل: {الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ}⁵.

وربط الله سبحانه وتعالى بين الولاء بين المؤمنين وبين كونهم من الأمرين بالمعروف والناهيين عن المنكر، قال تعالى واصفاً المؤمنين: {وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}⁶، كما وصف الله سبحانه وتعالى الأمرين بالمعروف والناهيين عن المنكر بالمؤمنين، مما يدل على عظم مسؤولية الأمة في حفظ الإسلام وصيانتها في الدولة، قال تعالى: {التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ}⁷؛ وهذا الأمر يدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أوصاف المؤمنين. كما جعل الله تعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقاً بين المؤمنين والمنافقين، قال تعالى: {الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ}⁸. وكان ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبباً في ذم الأمم السابقة وإحباط

¹ المرجع السابق نفسه، ص 367.

² رواه أحمد، والبخاري، وابن حبان، راجع محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مرجع سابق، المجلد الأول، القسم الأول، حديث رقم 63، ص 133.

³ القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية 110.

⁴ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص 111.

⁵ القرآن الكريم، سورة الحج، آية 41.

⁶ القرآن الكريم، سورة التوبة، آية 71.

⁷ القرآن الكريم، سورة التوبة، آية 112.

⁸ القرآن الكريم، سورة التوبة، آية 67.

عملها، وتعرضها للعذاب وسلب التمكين في الأرض، قال تعالى واصفاً حال يهود: {كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ} ¹. وقد بين القرطبي أن من صفات اليهود أنهم لا يبنون بعضهم بعضاً عن المنكر، وقد ذمهم الله سبحانه وتعالى لتركهم النهي بقوله: {لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ}. وكذا من بعدهم يذم من فعل فعلهم". عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: "إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل، كان الرجل أول ما يلقي الرجل فيقول: يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشربه وقيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ثم قال: {لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ} ².

ولذلك أمر رسول الله ﷺ المؤمنين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأخذ على يد الظالم وقصره على الحق، أو أن مصير المؤمنين سيكون مثل مصير بني إسرائيل "أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض وليلعنكم كما لعنهم". كما يحذر الله سبحانه وتعالى المؤمنين من اتباع سلوك اليهود الذين لم يكتفوا بالسكوت عن المنكر بل بلغت بهم الجراءة قتل الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر فكان مصيرهم المحتوم إحباط العمل والعذاب الأليم. قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (21) أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ} ³. قال معقل بن أبي مسكين: "كانت الأنبياء صلوات الله عليهم تحيي إلى بني إسرائيل بغير كتاب فيقتلونها، فيقوم قوم ممن اتبعهم فيأمرون بالقسط، أي بالعدل، فيقتلون". وقد روى ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: "بئس القوم قوم يقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس، بئس القوم قوم لا يأمرون بالمعروف ولا يبنون عن المنكر، بئس القوم قوم يمشي المؤمن بينهم بالتقية" ⁴.

ثالثاً: أما الجهة الثالثة المنوط بها العمل على محاسبة الحكام فهي الجماعات الحزبية الإسلامية التي تلعب دوراً بارزاً في الدولة، بالتأكد من حسن تطبيق أحكام الإسلام، ومراقبة انحرافات الحكام، والعمل الدؤوب من أجل تثقيف الأمة وتوعيتها بمخاطر السكوت عن انحراف السلطة السياسية عن الشرع الإسلامي، فيكون دورها دوراً وقائياً يتمثل في بيان أحكام الإسلام وأهدافه، وغاياته وعظمته وقدرته على معالجة الواقع، ودوراً علاجياً يتمثل في تصحيح الانحرافات، والزبغ عن تطبيق أحكام الإسلام ومفاهيمه في الدولة.

¹ القرآن الكريم، سورة المائدة، آية 79.

² راجع القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء السادس، ص 164.

³ القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية 21 - 22.

⁴ راجع القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص 31.

وقد أمر الله سبحانه وتعالى الأمة بأن تقيم جماعات متخصصة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك تصديقاً لقوله تعالى: {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} ¹. ففي هذه الآية الكريمة يأمر الله سبحانه وتعالى المسلمين بإقامة جماعة تكون مهمتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد أشار ابن كثير في تفسيره إلى أن المقصود من الآية "أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن، وإن كان ذلك واجباً على كل فرد من الأمة بحسبه" ².

وذلك يعني أن على الأمة العمل على إيجاد "جماعة" أو "كتلة" تكون مهمتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو عمل سياسي يتضمن مراقبة الحكام ومحاسبتهم عند انحرافهم عن الشرع الإسلامي مما يدل على أن عمل الجماعة عمل سياسي تقوم به الجماعة التي توجدتها الأمة بالعمل الحزبي المنظم، الهادف إلى أمر الحكام بالمعروف ونهيهم عن المنكر، فهي ممثلة للأمة في هذا الغرض، ولا تتمكن الجماعة من فعل ذلك إلا إذا كانت جماعة خاصة مؤهلة ترأب الحكام وتحاسبهم وذلك لأن طلب إقامة الجماعة التي كلفت بها الأمة، يعني أن هذه الجماعة منصرفة متفرغة لهذا الغرض. ولما كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل الحاكم والمحكوم، فلا بد وأن يكون عمل الجماعة "سياسي الصبغة" مما يجعلها جماعة سياسية أي حزباً سياسياً. ومن ذلك يتضح أن الله سبحانه وتعالى أمر بإيجاد حزب أو أحزاب وتكتلات سياسية تقوم بحمل الإسلام والدعوة إليه وأمر الحكام بالمعروف ونهيهم عن المنكر.

هذا من ناحية تكوين الأحزاب أما الأمر الآخر فهو قيام الأحزاب الإسلامية على الشرع الإسلامي وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قيد عمل الجماعة التي توجدتها الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير، وهو مطلب شرعي وجزء من نظام الإسلام العام، مما يدل على أنه لا يصح أن تقوم الجماعات إلا على أساس الشرع، ولا يجوز أن تدعو إلى تطبيق أحكام ومفاهيم غير أحكام الإسلام ومفاهيمه، لارتباط وجود الأحزاب بالعمل الشرعي مما يقتضي تلازماً بين وجودها واستنادها إلى الشرع الإسلامي. كما يقتضي ذلك كذلك تحريم قيام أحزاب وتكتلات سياسية غير قائمة على الشرع كالأحزاب العلمانية، أو الشيوعية، أو الوطنية، أو القومية أو غيرها.

¹ القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية 104.

² مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 306.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير، مبارك بن محمد. جامع الأصول من أحاديث الرسول. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1400 هـ - 1980 م.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. منهاج السنة النبوية. تحقيق سالم، محمد رشاد، الرياض: مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406 هـ - 1986 م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. تحقيق وافي، علي عبدالواحد، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1401 هـ - 1981 م.
- ابن العربي، أبو محمد بن عبدالله. أحكام القرآن. مراجعة عطاء، عبدالقادر، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. الإمامة والسياسة، بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- ابن قدامة، موفق الدين. المغني مع الشرح الكبير. بيروت: دار الكتاب العربي، 1403 هـ - 1983 م.
- ابن كثير، عماد الدين. مختصر تفسير ابن كثير. اختصار وتحقيق الصابوني، محمد علي، بيروت: دار القرآن الكريم، 1402 هـ - 1981 م.
- ابن ماجه، صحيح سنن. تحقيق الألباني، محمد ناصر الدين، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1408 هـ - 1988 م.
- ابن هشام، السيرة النبوية. تحقيق السقا، مصطفى وآخرون، مؤسسة علوم القرآن، د. ت.
- أبو جيب، سعدي. دراسة في منهاج الإسلام السياسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406 هـ - 1985 م.
- أبو سخيلة، محمد عبدالعزيز. أحكام الجهاد في الإسلام. د. ن.
- أبو شريعة، إسماعيل إبراهيم محمد. نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية. الكويت: مكتبة الفلاح، 1401 هـ - 1981 م.
- أبو طالب، صوفي حسن. المجتمع العربي. القاهرة: دار النهضة العربية، 1989 هـ - 1970 م.

- أبو عيد، عارف خليل. العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، الكويت: دار الأرقم، 1404هـ - 1983م.
- أبو فارس، محمد عبدالقادر. النظام السياسي في الإسلام. عمان: دار الفرقان، 1986م.
- أبي داود، صحيح سنن. تحقيق الألباني، محمد ناصر الدين، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1409هـ - 1989م.
- أحمد، حمد أحمد. فقه الجنسيات. دراسة مقارنة في الشريعة والقانون. طنطا: دار طنطا الجامعية، 1406هـ - 1407هـ.
- أسد، محمد. منهاج الإسلام في الحكم. نقله إلى العربية ماضي، منصور محمد. بيروت: دار العلم للملايين، 1983م.
- آل الشيخ، محمد بن إبراهيم. فتاوى ورسائل. جمع وترتيب قاسم، محمد بن عبدالرحمن، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1399هـ.
- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. بيروت: المكتب الإسلامي، 1399هـ - 1979م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995م.
- إمام، محمد كمال الدين. الحرب والسلام في الفقه الدولي الإسلامي. القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1399هـ - 1979م.
- الأنصاري، عبدالحميد إسماعيل. الشورى وأثرها في الديمقراطية، القاهرة: المطبعة السلفية، 1400هـ - 1980م.
- أيوب، حسن، الجهاد والفدائية في الإسلام. بيروت: دار الندوة الجديدة، 1403هـ - 1983م.
- البدر، عبدالعزيز. الإسلام بين العلماء والحكام. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1400هـ - 1980م.
- البغدادي، عبدالقادر بن طاهر، الفرق بين الفرق، بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- الترمذي، صحيح سنن. تحقيق الألباني، محمد ناصر الدين، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1408هـ - 1988م.

- التفتازاني، مسعود بن عمر. شرح المقاصد. تحقيق عميرة، عبدالرحمن، بيروت: عالم الكتب، 1409 - 1989م.
- الجداوي، أحمد قسمت. الجنسية ومركز الأجانب، القاهرة: دار النهضة العربية، 1982م.
- 1983م.
- الجعلود، محماس بن عبدالله. الموالاة والمعادة في الشريعة الإسلامية. الرياض: د. ن، 1407هـ، 1987م.
- الجمل، يحيى. الأنظمة السياسية المعاصرة. بيروت: دار النهضة العربية، 1969م.
- الجوزية، ابن قيم. زاد المعاد في هدي خير العباد. تحقيق الأرناؤوط شعيب. وعبدالقادر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407هـ - 1987م.
- الجويني، عبدالملك بن عبدالله، الغياثي. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق الديب، عبدالعزيز. قطر: مطابع الدوحة، 1400هـ.
- حافظ، ممدوح عبدالكريم. القانون الدولي الخاص وفق القانونين العراقي والمقارن، بغداد: دار الحرية للطباعة، 1397هـ - 1977م.
- الحصري، ساطع. ما هي القومية. بيروت: دار العلم للملايين. 1959م.
- الحصري، ساطع. محاضرات في نشوء الفكرة القومية، بيروت: دار العلم للملايين، 1964م.
- الحلواني، ماجد. القانون الدولي الخاص وأحكامه في القانون الكويتي. الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1393هـ - 1973م.
- الحلواني، ماجد. الوجيز في الحقوق الخاصة. د. ن، 1385هـ - 1965م.
- الخالدي، محمود. نظام الشورى في الإسلام. عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، 1406هـ - 1986م.
- خدوري، مجيد. القانون الدولي الإسلامي. بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1975م.
- الخلافة وشروط الزعامة عند أهل السنة والجماعة، إعداد وتحقيق إيش، يوسف، بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، 1990م.
- الداودي، غالب. القانون الدولي الخاص. النظرية العامة وأحكام الجنسية العراقية. بغداد: مطبعة أسعد، 1393هـ - 1974م.

- دروزة، محمد عزة. الجهاد في الإسلام. بيروت: المكتبة العصرية، 1988م.
- الدميحي، عمر بن سليمان، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1407هـ - 1987م.
- الدوري، قحطان عبدالرحمن، الشورى بين النظرية والتطبيق، بغداد، مطبعة الأمة، 1394هـ - 1974م.
- رياض، محمد عبدالمنعم. مبادئ القانون الدولي الخاص، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1362هـ - 1943م.
- الزحيلي، وهبة. آثار الحرب في الفقه الإسلامي. دراسة مقارنة. دمشق: المكتبة الحديثية. د. ت.
- زكي، حامد. القانون الدولي الخاص المصري. القاهرة: مطبعة فتح الله نوري وأولاده، 1358هـ - 1940م.
- زيدان عبدالكريم. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ - 1982م.
- السباتين، يوسف. طريق العزة. د. ن، 1403هـ - 1983م.
- شاكر، محمود. التاريخ الإسلامي. بيروت: المكتب الإسلامي، 1407هـ - 1986م.
- الشاوي، توفيق. فقه الشورى والاستشارة. المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ - 1992م.
- شلتوت، محمود. الإسلام عقيدة وشرعة. بيروت: دار الشروق، 1403هـ - 1983م.
- الشنقيطي، محمد الأمين. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1408هـ - 1988م.
- الشيباني، محمد بن الحسن. شرح كتاب السير الكبير، تحقيق المنجد، صلاح الدين، القاهرة: مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، 1971م.
- الصعدي، حازم عبدالمتعال. الإسلام والخلافة في العصر الحديث. القاهرة: مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، 1404هـ - 1984م.
- الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الطبري. بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ - 1987م.

- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية. د. ت.
- عبد الجبار، أبي الحسن. المغني في أبواب العدل والتوحيد. تحقيق محمود، عبد الحليم، ودنيا سليمان، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت.
- عبد الرحمن، جاد. القانون الدولي الخاص العربي. الجزء الأول في الجنسية. القاهرة: المطبعة العلمية، 1958م.
- عبد الله، عز الدين. القانون الدولي الخاص. الجزء الأول في الجنسية والمواطن وتمتع الأجانب بالحقوق (مركز الأجانب). القاهرة: دار النهضة العربية، 1986م.
- عثمان، محمد رأفت. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي. القاهرة: مطبعة السعادة، 1975م.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار الفكر. د. ت.
- العلياني، علي بن نفع. أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه. الرياض: دار طيبة، 1405هـ - 1985م.
- غزال، إسماعيل. القانون الدستوري والنظم السياسية. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1406هـ - 1987م.
- الغزالي، أبو حامد محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ - 1986م.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ - 1993م.
- قطب، سيد. في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق، 1400هـ - 1980م.
- القلقشندي، أحمد بن عبد الله. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء. القاهرة: مطابع كومستامتسوماس وشركاه، د. ت.
- القلقشندي، أحمد بن عبد الله. مآثر الأنافة في معالم الخلافة. تحقيق فراج، أحمد عبد الستار، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1964م.
- القنوجي، صديق بن حسن. العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة. تحقيق زغلول، محمد السعيد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ - 1985.

- الكاساني، علاء الدين بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتاب العربي، 1402هـ - 1982م.
- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتب العلمية. 1405هـ - 1985م.
- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. تحقيق السيد، رضوان، بيروت: دار العلوم العربية للطباعة والنشر، 1987م.
- المسعود، عبدالعزيز أحمد. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرها في حفظ الأمة. القاهرة: دار الكلمة الطبية، 1413هـ - 1993م.
- مسلم، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، بيروت: دار الفكر، 1403هـ - 1983م.
- المصري، أحمد بن نصر الله. الثمرات الجياد في مسائل فقه الجهاد. جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، 1411هـ.
- مفتي، محمد أحمد. أركان و ضمانات الحكم الإسلامي. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، 1417هـ - 1996م.
- المليجي، يعقوب محمد. مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطية الغربية. الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د. ت.
- المودودي، أبو الأعلى. الجهاد في سبيل الله. بيروت: مؤسسة الرسالة: 1403هـ - 1983م.
- النبهان، محمد فاروق، نظام الحكم في الإسلام. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408هـ - 1988م.
- النسائي، صحيح سنن. تحقيق الألباني، محمد ناصر الدين، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1408هـ - 1988م.
- هيكل، محمد خير. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية. بيروت: دار البيارق، 1414هـ - 1993م.

ثانياً: المراجع الأجنبية

Kohn, Hans. Nationalism. Its Meaning and History. (New .1
York, D. Van Nostrand, 1955).

Shafer, Boyd C. Nationalism Myth and Reality. (New York, .2
A harvest Book, 1995).

Watson, Hugh Seton. Nations and States. An Enquiry into .3
the Origins of Nations and the Politics of Nationalism.
(Boulder, Colorado, Westview Press, 1977).

المحتويات

٦	الفصل الأول: نظام الحكم.
٧	المبحث الأول: الإمامة.
١٥	المبحث الثاني: البيعة الشرعية.
٣٢	المبحث الثالث: الشورى.
٤١	الفصل الثاني: الأمة وعلاقتها بالأمم الأخرى.
٤٢	المبحث الأول: الأمة القومية والأمة الإسلامية.
٥٠	المبحث الثاني: الجهاد في سبيل الله.
٦٦	المبحث الثالث: العمليات الجهادية الاستشهادية.
٧٤	الفصل الثالث: حقوق الأمة وواجباتها.
٧٥	المبحث الأول: الجنسية الغربية والرعية الإسلامية.
٩١	المبحث الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
١٠٥	المراجع

الدكتور محمد أحمد مفتي

- ولد في مكة المكرمة عام 1955م.
 - حصل على البكالوريوس في العلوم السياسية من جامعة الملك سعود عام 1976م.
 - حصل على الماجستير عام 1981م من جامعة كاليفورنيا رفرسايد.
 - حصل على الدكتوراه في عام 1983م من الجامعة نفسها.
 - عين أستاذاً مساعداً في جامعة الملك سعود عام 1984م.
 - رقي أستاذاً مشاركاً عام 1988م.
 - رقي أستاذاً بها عام 1993م.
 - من مؤلفاته:
 - أركان وضمانات الحكم الإسلامي 1417هـ.
 - تفسير السياسة الخارجية، مترجم (بالاشتراك)، 1409هـ.
 - الإسلام في دساتير الدولة الإسلامية: دراسة مقارنة، (بالاشتراك)، 1408 / 1409هـ.
 - النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة (بالاشتراك)، 1410هـ.
 - التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية: دراسة تحليلية، (بالاشتراك)، 1410هـ.
 - السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، (بالاشتراك)، 1411هـ.
- بالإضافة إلى العديد من الأبحاث العلمية المنشورة في مجال العلوم السياسية.